« An Ambitious Project Accomplished! » (J. GILL, Oxford)
The complete series, which was first undertaken in 1940, is now available.

CONCILIUM FLORENTINUM

DOCUMENTA ET SCRIPTORES

EDITUM CONSILIO ET IMPENSIS

PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza Santa Maria Maggiore 7, 00185 ROMA

Vol. I – **Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes.** Ed. Georgius HOFMANN, S. I.
Pars I. 1418-1438, pag. XVIII, 118, Romae 1940.
Pars II. 1438-1439, pag. XX, 148. Romae 1944.
Pars III. 1440-1453, pag. XVI, 180. Romae 1946.

Vol. II, fasc. I – IOANNES DE TORQUEMADA, O. P., **Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum.** Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., pag. LXII, 147. Romae 1942.
Fasc. II – FANTINUS VALLERESSO, **Libellus de ordine generalium Conciliorum et Unione Florentina.** Ed. Bernardus SCHULTZE, S. I., pag. LXIV, 121. Romae 1944.

Vol. III, fasc. I – **Acta Camerae Apostolicae et Venetiarum, Ferrariae, Ianuae, de Concilio Florentino.** Ed. Georgius HOFMANN, S. I., XXIII, 125. Romae 1950.
Fasc. II – **Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones.** Ed. Georgius HOFMANN, S. I., pag. XLII, 99. Romae 1951.
Fasc. III – **Orientalium documenta minora.** Edd. Georgius HOFMANN, S. I., Thomas O'SHAUGHNESSY, S. I., Ioannes SIMON, S. I., pag. XI, 86. Romae 1953.

Vol. IV, fasc. I – ANDREAS DE ESCOBAR, O. S. B., **Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus.** Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., pag. CXXVI, 112. Romae 1952.
Fasc. II – IOANNES DE TORQUEMADA, O. P., **Oratio Synodalis de Primatu** (sept.-oct. 1439). Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., pag. LXXXIV, 116. Romae 1954.

Vol. V, – **Acta graeca Concilii Florentini** (cum versione latina). Ed. Iosephus GILL, S. I.
Pars I – **Res Ferrariae gestae.** pag. XCI, 228. Romae 1953.
Pars II – **Res Florentiae gestae.** pag. 256. Romae 1953.

Vol. VI – ANDREAS DE SANTACROCE, **Acta latina Concilii Florentini.** Ed. Georgius HOFMANN, S. I., pag. LVI, 288. Romae 1955.

Vol. VII, fasc. I – BESSARION NICAENUS, **Oratio dogmatica de unione.** Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., pag. XCII, 98. Romae 1958.
Fasc. II – BESSARION NICAENUS, **De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropium.** Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., p. L, 110. Romae 1961.

Vol. VIII, fasc. I – **Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae,** Ed. Iosephus GILL, S. I., pag. XII, 124. Romae 1964.
Fasc. II – **De Purgatorio Disputationes in Concilio Florentino habitae.** Edd. Mons. Ludovicus PETIT A. A., Georgius HOFMANN, S. I., pag. XII, 122, Romae 1969.

Vol. IX – SYLVESTRE SYROPOULOS, **"Mémoires"** (graece et gallice). Ed. Vitalien LAURENT, pag. XXXVI, 716, Romae 1971.

Vol. X, fasc. I – ISIDORI KIOVIENSIS, **Sermones inter Concilium Florentinum conscripti.** Edd. Georgius HOFMANN – Emmanuel CANDAL, S. I., pag. XIV, 128. Romae 1971.
Fasc. II – **Marci Eugenici metropolitae Ephesi scripta anti-unionistica.** Ed. Mons. Ludovicus PETIT A. A., pag. VI, 214. Romae 1977.

Vol. XI – **Acta Slavica, Narrationes et Documenta** (slavice et latine). Ed. Joannes KRAJCAR, S. I., pag. XVI, 170. Romae 1976.

VOLUMEN XLIII FASCICULUS I MCMLXXVII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1977

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris). The annual subscription is 14.000 Lire in Italy, and dollars 20 outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Liturgica et Theologica

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
VOLUMEN XLIII

ANNO 1977



Concilium Florentinum: Documenta et scriptores

An Ambitious Project Accomplished

The Pontifical Oriental Institute, founded by Benedict XV in 1917, in its earlier years had a chequered career. After it was put in the charge of the Jesuits by Pope Pius XI in 1922 it was first lodged in the Biblical Institute, where it prospered till it was transferred to a site properly its own. In 1926 it was located in the Piazza S. Maria Maggiore, where it is today, in a spacious enough building with room for the community, lecture halls and a newly-built and well-founded library, that has flourished from that day to this, extremely rich in the books that the specialised scope of the Oriental Institute demands. The change of site gave new life. A few years later the issue by the Holy See of the directive *Deus scientiarum Dominus* (1932) imposed a reorganisation of the Institute's curriculum of studies and gave an impulse to increase the teaching staff by the addition of a number of young Jesuits, who after the requisite training would lecture in the various sections — theological, historical, liturgical with canon law — into which the field of studies was divided.

Already in 1923 a periodical had been launched with the name *Orientalia Christiana* to contain *commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana.* It accepted short notes, articles and quite long monographs as well as book reviews, not only from the staff of the Institute itself, but also from others of the scholarly world competent in the relevant fields. It attracted such support that in 1935 it was divided into two series, *Orientalia Christiana Analecta* for monographs and *Orientalia Christiana Periodica* for the rest, and so it has continued to this day.

At about the same time, two new projects were launched as works of the Institute; one, to search out and to publish all

the extant *Anaphorae Syriacae* (such was the title of the first series); the other, under the title *Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores*, to edit critical texts of all documents of moment that concerned the Council of Florence. The occasion for embarking on this second Collection was doubtless the fact that the fifth centenary of that council's opening fell in the year 1938. The real impulse, however, came from the council's importance, for in Florence on 6 July 1439 Greeks and Latins had joyfully proclaimed union of the Churches of East and West after nearly two years of contact and discussion between the gathered Latin prelates under the Pope and the Patriarch of Constantinople with twenty oriental metropolitans, some of them also representatives of the Patriarchs of Alexandria, Antioch and Jerusalem, who could not be present in person.

It is true that later the union was repudiated by the Greek Church, claiming that the agreement reached in Florence had been the result of excessive coercion, and many writers in the West have since accepted that version of the events. So there prevail two very diverse attitudes towards the union, each widely held. Much of the material on which a critical judgement should be based had not then been published, though the three main sources had been in print for several centuries. The Institute was set on producing new *critical* editions, based on all the extant manuscripts that could be discovered, both of what had already been published and of what was still unpublished. The scope was wide, as the general title *Documenta et scriptores* indicated, and to make the volumes more universally useful it was decided that whatever the editor contributed — introduction, notes, indexes — should be written in Latin and that the translations from oriental languages should also be in Latin. That task has now been completed. Scholars now have at their disposal all the available evidence, accurately recorded, from which to produce a definitive account and assessment of the council.

The driving force behind the project till his death in 1956 was Fr Georg Hofmann S.J., and I have no doubt that it was he, too, who had originally proposed it. He was an indefatigable worker who regretted the wasting of a minute of time. He was gifted with a phenomenally retentive memory. He rapidly absorbed (rather than read) what interested him in the many periodicals and books that came regularly to the Institute and,

years afterwards, he could recall accurately title, author, date and even page of some particular point that he, or someone enquiring from him, needed. When he died, he left behind him little in the way of notes, only copies of his several books and a great stack of offprints of articles that he had written on many other historical topics besides the Council of Florence, the fruit of his researches in the archives of most European countries and especially of the Greek islands, of Italy and, of course, of Rome, where he lived in the Institute.

It was fitting that the first fascicule of the ambitious *Collana* to appear should come from his pen. In 1940 there was issued the first of the three parts of *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes.* The other two fascicules would be published in 1944 and 1946, work done in the war years. The format chosen was impressive — the size, large octavo (17.5 × 13 cms) with the print running right across the page; the paper, heavy and glossy; the print, bold; and this format would be retained for all the rest of the series except for one or two, because a very large stock of paper, both for the white printed pages and for the grey-coloured stouter covers, was bought before the outbreak of war in 1939 and was stored in the Institute itself, to be doled out to the printers in the required quantities as each new item of the Collection was printed. The forethought behind that action was precious, because paper of such quality was extremely hard to find after the war and was very costly. One of the reasons why the price of the volumes of the *Concilium Florentinum*, considering their size and the small number of copies of each volume printed — in the beginning at least, not more than 400 — was so low was that the paper had been bought at pre-war prices. The three parts of the *Epistolae pontificiae* between them contained all the papal letters that had any significant connexion with the Council of Florence. Part I covered the years 1418-1438, letters of Martin V and Eugenius IV; Part II, the council years 1438-1439; Part III post-conciliar letters of Eugenius IV and Nicholas V, 1440-1453; in all 317 letters.

Before the whole of volume I had seen the light, volume II had appeared in two separate fascicules — in 1942, I. De Torquemada, O.P., *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum*, edited by Fr Emmanuel Candal S.J., professor of theology in the Institute; in 1944 F. Vallaresso, *archiepiscopus*

Cretensis, Libellus de ordine generalium conciliorum et unionis Florentinae, edited by Fr Bernhard Schultze, S.J., also a professor of theology in the Institute. Frs Candal and Hofmann were the scholars who more than any others contributed to the completion of the series. Between them they produced more than half the volumes. Fr Candal was the ideal editor of texts — deliberate, persevering, and meticulous. One could be sure that his transcript was a faithful copy of the original. He prefaced his texts with long introductions written in somewhat ornate and verbose, but completely correct, Latin, that contained the result of deep research into the life and times of the author, the collation of the manuscripts, the value of the work, and other kindred subjects. So, e.g., this fascicule on Torquemada's *Apparatus* has 30 pages of introduction; his *De Graecis errantibus* of ANDREAS DE ESCOBAR, O.S.B. (1952) has 125 pages; his TORQUEMADA's *Oratio synodalis* (1954), 84 pages; and his two fascicules of BESSARION's treatises, *Oratio dogmatica de unione* (1958) and *De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropenum* respectively 91 and 50 pages. He was still preparing matter for the Collection when he died in 1967. So over nearly a quarter of a century he worked steadily to bring the *Collana* to completion. Only a person who has collated manuscripts and transcribed texts can fully appreciate the patience and perseverance and the long hours of assiduous attention that such a task demands. Yet Fr Candal during all that period was lecturing on various theological subjects, editing tractates of the anti-Palamites and writing articles on other theological topics.

Fr Bernhard Schultze is another scholar of the stamp of Fr Candal. The learned introduction of 54 pages to Vallaresso's *Libellus*, besides giving the details of the author's life, the relation of the manuscripts and the rest, also traces back over some hundred years sources on which the author drew. This treatise of Vallaresso, dating from 1442, is the only other document, besides the *Practica* of the council, that contains the rather enigmatic Last Will and Testament of Patriarch Joseph, found on his desk after his death.

Meanwhile Fr Hofmann was working steadily in the archives. In 1950 he produced the *Acta camerae apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de Concilio Florentino*; in 1951 *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones*; and in 1953

with the collaboration of Fr T. O'Shaughnessy, S.J., for an Arabic text and of Fr J. Simon, S.J., for an Abyssinian text, the *Orientalium documenta minora*. These in their different ways are invaluable. The fascicule on papal finances proves conclusively that Pope Eugenius reduced the Holy See to near bankrupcy to pay the Greeks what he had promised for their sustenance, and that he succeeded in meeting all his commitments, though not with the desirable punctuality because he could give money only when he could borrow it. Quite clearly he was not holding back maintenance-grants from full coffers so as to oppress the Greeks into subservience, as is sometimes ignorantly said. The *Fragmenta protocolli* include all the lamentably few unofficial Latin records of the council written by western participants, that are still extant. There must have been many diaries kept and many long descriptions of the council written by Latins. Certainly an English Carmelite, Walter Hunt, wrote one, but it seems that it was burnt with the rest of the library of the Carmelite convent in Oxford during the turmoil of the English Protestant Reformation. None has been found except the short fragments published here, which, therefore, are more precious by reason of their rarity. The *Documenta minora* supplement the *Epistolae pontificiae*, for they contain letters about the council written by other people than popes -- the eastern Emperor, the Patriarch of Constantinople and various other personalities. In addition there are texts in the original language connected with the union of Copts and Maronites and letters from Abyssinians. The last item in the fascicule, added on my advice, is the letter of the three oriental patriarchs rejecting the action of their proxies and, with that, the union itself. More accurately I should write the 'so-called letter of the three patriarchs', for later I examined it very carefully and concluded that it is spurious (cf. *Personalities of the Council of Florence,* Blackwell's Oxford, 1964, 213-21). It should never have found a place in the fascicule.

From the very beginning it was realised that the two most essential documents of the whole series would be the *Practica* of the council, i.e., the *Greek Acts*, and the *Memoirs* of SILVESTER SYROPOULUS, with the *Dialogus* of ANDREW DA SANTACROCE running them a close third. Volume V which appeared in 1953 contains the Greek Acts under the cumbersome title *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini necnon descriptionis*

cuiusdam eiusdem. It is indeed cumbersome but accurate, for it indicates one of the chief virtues of this edition. The *Practica* were printed for the first time as long ago as 1577 and that first edition was thereafter repeated in all the great collections of councils and so became the accepted text known to students. But what was the quality of that text? This is where the wisdom came in of producing critical editions even of documents already published. The 1577 text, faithful to the MS it followed, portrayed the whole narrative as the work of a single author, so that defects in any part reflected on the worth of the whole. The collation of the 34 known MSS, undertaken for the new edition, showed that there were different branches in the MSS-stemma with clearly distinguishing features, that there was a shorter version and a longer version, and that the former was more official in tone and confined in content to the discourses delivered in the sessions, while the latter, besides the discourses, contained also a description of some at least of the events that occurred before the doctrinal sessions, in the interval between the meetings in Ferrara and those in Florence, and also after the last official sessions had ended. It looked as if at least two sources had been utilised to form the known *Practica*-text. This more than tentative conclusion was happily fully confirmed by marginal notes in one of the MSS, the scribe of which is known and which, therefore, can be dated as written between 1463 and 1470. In other words, the so-called *Practica* was not one work but two. It was a faithful copy of the *Greek Acts* of the council drawn up by the three official Greek notaries, filled out by the addition of excerpts from another work, a *Description* of the council written by a private individual, a Greek metropolitan who was a member of the council throughout. The *Practica*, therefore, must be distinguished into *Acts* and *Description* (1) — the former, the most authentic source that we possess of the council; the latter, a document whose trustworthiness as history should be judged on its own merits and by comparison with other sources.

The chief standard of comparison for the *Description* is the *Memoirs* of SILVESTER SYROPOULUS, a deacon of S. Sophia in

(1) Later, other parts of the *Description* besides what was to be found in the *Practica* came to light and were published as an appendix in the second corrected impression (1964) of the *Quae supersunt*, edited by Joseph Gill, S.J.

the entourage of the Patriarch and present throughout the council, who had signed the decree of union but who was bitterly opposed to union and repented of his action of approval. The edition of this work, vitally important for the series, was early undertaken by Fr Vitalien Laurent, A.A., an old alumnus of the Institute, who would later deservedly earn a reputation in Byzantine studies second to none. The more Fr Laurent was caught up in other work, the more the appearance of the *Memoirs* was deferred. In about 1950 to lighten the burden of editing so long a text and to make it more easily accessible to modern students, the Institute acceded to Fr Laurent's request that the introduction, notes and translation should be, not in Latin, but in French. The years passed. The editors in the Institute were becoming anxious; scholars elsewhere, impatient. Fr Laurent replied to enquiries that he was making progress; but nothing appeared. He seemed to have developed an insuperable aversion to having his book printed in Rome. A solution was found by the great courtesy of M. Mazières, the director of the publications of the *Centre Nationale de la Recherche Scientifique* of Paris, that the *Memoirs* should be printed in Paris and published simultaneously both by the *Centre Nationale* and by the Oriental Institute in Rome. It appeared as volume IX of the *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores* in 1971. In 1973 Fr Laurent died.

The new edition of the *Memoirs* is a fine piece of work. The Greek text is not very different from that published in 1660, but it is prefaced by a long and instructive introduction and enriched by innumerable notes that manifest the width and depth of the editor's erudition and it is supplemented by a kind of commentating text, hitherto unpublished, the work of Theodore Agallianus, a contemporary of Syropoulus. Fr Laurent's *Les « Mémoires » de Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence* will be the standard edition of this history of the council for all time.

The third main source for knowledge of the Council of Florence comes from a Latin pen. It is published as volume VI in the Collection, under the title ANDREAS DE SANTACROCE *advocatus consistorialis, Acta Latina Concilii Florentini.* It is well known that the Latin Acts of the council of Florence have been lost and that many serious efforts at various dates have failed to find them. So presumably the loss is irretrievable. Fr Hofmann was

aware that the title he gave to this volume could be misleading, so at the beginning of his introduction he advanced a number of reasons to justify its use. To my mind he would have done better to retain the title used in earlier editions and taken from the MSS, *Dialogus* about the things done in the council. That is not to say that the account written by Santacroce is not a document of absolutely first-rate historical and theological worth. Thirteen pages in the introduction of similarities between the *Dialogus* and the genuine *Greek Acts* and another two pages of simularities of the *Dialogus* and the *Description* prove beyond the shadow of a doubt the trustworthiness of this source. In addition, Santacroce added information on other activities of the council, especially on the contacts between Greeks and Latins after the sessions of March 1439, information not found elsewhere. This volume, then, is of great importance and essential to the integrity of the Collection. It was Fr Hofmann's last contribution to the series. for he died in 1956, about a year after its publication (1955).

Fr Hofmann's death was a great loss — his mind had remained clear till the very end — not only because it put a stop to his active co-operation in editing, but chiefly because it withdrew his continued stimulating presence. The work, however, went on. As has been mentioned above, Fr Candal published his two fascicules of Bessarion's treatises in 1958 and 1961, and in 1964 there appeared the first fascicule of volume VIII, GEORGII SCHOLARII *orationes in Concilio Florentino habitae.* An excellent edition of these three *orationes* had been included in Vol. I of *Oeuvres Complètes de Gennade-Scholarios*, published in Paris in 1928 by L. Petit, X. A. Sidéridès and M. Jugie, which, however, had taken no account of a very trustworthy MS in a Florentine library written between 1463 and 1470. So the Paris version, corrected where necessary according to the Florentine MS, was taken as the text of the new edition.

The years were slipping away. Some thirty had gone by since the initiation of the project. With the passing of Fr Hofmann, death had begun to take its toll of the protagonists among the editors. It struck again in 1967 with the death of Fr Candal. It was not possible to find their equals to replace them. True, apart from the *Memoirs* of Syropoulus still at that time promised but not materialising, the main documents of the Collection had

been published. There remained, however, other less vital, but still important, items to be produced. So it was decided to expedite their publication by reproducing them photographically from existing editions, with whatever modifications might be considered necessary, provided that such editions were modern and critical. In this way fascicule 2 of volume VIII, entitled *De Purgatorio disputationes*, was produced in 1969. It was a combination of the discourses about Purgatory delivered by Mark Eugenicus in Ferrara edited by L. Petit in *Patrologia Orientalis* XV (1915) pp. 1-168 and those made by the Latins on the same occasion edited by Fr Hofmann in *Orientalia Christiana* XVI, XVII (1929, 1930), a combination done in such a way as to eliminate a modern editor's translation where an original text existed. A short introduction indicated the historical background of the discussions, listed the MSS utilised by the two editors and explained the *rationale* of the combination.

As long ago as 1926 Mons Giovanni Mercati (later cardinal) had remarked upon MSS in the Vatican library containing various drafts of speeches written at different stages of the Council of Florence by Isidore, Metropolitan of Kiev and All Russia [2]. Fr. Hofmann, early in his researches into the documents of the council, with the aid of Fr Frederick Tailliez, S.J., copied and collated the texts of those projected speeches (none apparently was ever delivered in session) and prepared a Latin translation. He died, however, before he had it all ready for the press. Some time later Fr Candal began to put in order and to check Fr Hofmann's ill-assorted pages, but he, too, had not finished the task before death overtook him. Once more the Greek text was checked against the MSS and this doubly controlled text with Fr Candal's translation was printed as the first fascicule of volume X (1971). To the writings of Isidore was added the *Memoria de symbolo* that cardinal Giuliano Cesarini had circulated in the council in Ferrara, as Fr Hofmann in *Orientalia Christiana* 68 (1931) had edited the Latin text with the Greek translation of Nicholas Secundino, the official Greek interpreter.

There lacked only two items to complete the Collection as it had been envisaged in the very beginning. That lack was partly

(2) Passim in *Scritti d'Isidoro, il cardinale ruteno* (= *Studi e Testi* 46, Rome, 1926).

met when Fr John Krajcar, S.J., published volume XI the *Acta slavica Concilii Florentini.* The long delay between project and execution had been caused by the immense difficulty of obtaining from Russia the photographs of MSS and of printed texts that were essential for a critical edition of the various elements that embody the Slavic tradition. Stubborn perseverance and constant pressure in the end brought in most, if not quite all, of what was ideally necessary. The volume, then, after a short introduction contains I. *The Journey of Metropolitan Isidore to the Council of Florence,* a sober and informative description of the route the Russian contingent followed on its way to the council; II. three separate versions of the *Account of Simeon of Suzdal about the Council of Florence,* of which two were written one shortly before, one shortly after 1450, and the third version was later diffused in the Ruthenian Annals. Simeon's account is interesting for the fantasy it displays in denigrating all Latins and most Greeks, combined with a rare glimpse of real history as known from other reliable sources. Unfortunately, the Russian people had nothing at hand by which to correct Simeon's utterly false picture which, in consequence, became for them Church 'history'. Volume XI contains also several short Slav items, a panegyric of the Prince of Tver, accounts of two scenic representations of Christian feasts performed in Florence and a series of texts of official documents — the Bull of Union, the papal safe-conduct for Thomas of Tver, the encyclical that Isidore issued from Buda, his letter to the diocese of Chelm, the letter of Patriarch Gregory III to Alexander of Kiev, and the retractation of Bishop Daniel in 1452. A rich and informative volume.

There remains one more, the last, of the titles in the list drawn up and approved by the stalwarts of old, Frs Hofmann, Candal and the President of those days, Fr Emilio Herman, S.J., namely the anti-unionist writings of Mark Eugenicus. Mark was at the centre of events throughout the council, the core of the opposition to union. He wrote a very short and most illuminating explanation of his actions during the hectic days when union was on the point of being achieved and a 'Profession of Faith', i.e., his attitude to the Latins and the Latinisers. His most effective propaganda after the council were his several tractates and his persuasive letters, and these together with his striking personality did more than anything else to nullify the

union. A fascicule containing these writings was from the beginning classed as one of the more essential items of the *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*. It is still an essential item for such a Collection and it is good to see that it has recently appeared.

So the *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores* has been completed, and completed just when official conversations between the Eastern Church and the Western Church on union are about to begin again. The Council of Florence was a pioneer endeavour that succeeded and failed. It succeeded because union was achieved between the Churches and that union established the basis on which several local unions were later founded, e.g. of the Ruthenians and of the Romanians. It failed because the Greek Church soon repudiated it. After five centuries the question is to be discussed again. The example of Florence is relevant. Now more completely than ever before its theology and its history are portrayed in the critically edited volumes of the *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*. The theological arguments, expounded in the *Greek Acts*, the *Dialogue* of Santacroce and the post-conciliar polemics, can be assessed. The history can be ascertained especially from Syropoulus's *Memoirs* and the *Description*, but only if these are not approached in a spirit of *parti pris*. The genuine ecumenist must not merely read but must study both, to decide for himself which, where they differ (as differ they often do), is nearer the truth (3).

The Decree of Union of 1439 declared Ἀφῄρηται τὸ μεσότοιχον τὸ τὴν δυτικὴν καὶ ἀνατολικὴν διαιροῦν ἐκκλησίαν. But with the passing of the years the wall has been built up again. May it once more be pulled down.

Campion Hall, Oxford OX1 1QS (England) Joseph Gill S.J.

(3) My detailed examination of the two sources is described in 'The « Acta » and the Memoirs of Syropoulus as History', in *Orientalia Christiana Periodica* XIV (1948) pp. 303-55; reprinted in *Personalities of the Council of Florence* (Blackwells, Oxford, 1964) pp. 144-77.

CONCILIUM FLORENTINUM

Documenta et scriptores

Vol. I - **Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes.** Ed. Georgius HOFMANN, S. I.

Pars I. *Epistolae pontificiae de rebus ante Concilium Florentinum gestis (1418-1438)*, pag. XVIII, 118, Romae 1940.

Pars. II. *Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, pag. XX, 148. Romae 1944.

Pars III. *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, pag. XVI, 180. Romae 1946.

Vol. II, fasc. I - IOANNES DE TORQUEMADA, O. P., **Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum.** Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., pag. LXII, 147. Romae 1942.

Fasc. II - FANTINUS VALLARESSO, archiep. Cretensis, **Libellus de ordine generalium Conciliorum et Unione Florentina.** Ed. Bernardus SCHULTZE, S. I., pag. LXIV, 121. Romae 1944.

Vol. III, fasc. I - **Acta Camerae Apostolicae et Venetiarum, Ferrariae, Ianuae, de Concilio Florentino.** Ed. Georgius HOFMANN, S. I., pag. XXIII, 125. Romae 1950.

Fasc. II - **Fragmenta protocolli, diaria privata sermones.** Ed. Georgius HOFMANN, S. I., pag. XLII, 99. Romae 1951.

Fasc. III - **Orientalium documenta minora.** Edd. Georgius HOFMANN, S. I., Thomas O'SHAUGHNESSY, S. I., Ioannes SIMON, S. I., pag. XI, 86. Romae 1953.

Vol. IV, fasc. I - ANDREAS DE ESCOBAR, O. S. B., ep. Megarensis **Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus.** Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., pag. CXXVI, 112. Romae 1952.

Fasc. II - IOANNES DE TORQUEMADA, O. P., **Oratio Synodalis de Primatu** (sept.-oct. 1439). Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., pag. LXXXIV, 116. Romae 1954.

Vol. V - **Acta graeca Concilii Florentini** (cum versione latina). Ed. Iosephus GILL, S. I.

Pars I - **Res Ferrariae gestae.** pag. XCI, 228. Romae 1953.

Pars II - **Res Florentiae gestae.** pag. 256. Romae 1953.

Vol. VI - ANDREAS DE SANTACROCE, advocatus consistorialis, **Acta latina Concilii Florentini.** Ed. Georgius HOFMANN, S. I., pag. LVI, 288. Romae 1955.

Vol. VII, fasc. I – BESSARION NICAENUS, Card., **Oratio dogmatica de unione.** Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., pag. XCII, 98. Romae 1958.
Fasc. II – BESSARION NICAENUS, Card., **De Spiritus Sancti processione ad Alexium Lascarin Philanthropium** (graece et latine). Ed. Emmanuel CANDAL, S. I., p. L, 110. Romae 1961.

Vol. VIII, fasc. I – **Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae,** Ed. Iosephus GILL, S. I., pag. XII, 124. Romae 1964.
Fasc. II – **De Purgatorio Disputationes in Concilio Florentino habitae.** Edd. Mons. Ludovicus PETIT A. A., Georgius HOFMANN, S. I., pag. XII, 122, Romae 1969.

Vol. IX – SYLVESTRE SYROPOULUS, **"Mémoires"** (graece et gallice), Ed. Vitalien LAURENT, pag. XXXVI, 716, Romae 1971.

Vol. X, fasc. I – ISIDORI KIOVIENSIS, **Sermones inter Concilium Florentinum conscripti.** Edd. Georgius HOFMANN – Emmanuel CANDAL, S. I., pag. XIV, 128. Romae 1971.
Fasc. II – **Marci Eugenici metropolitae Ephesi scripta anti-unionistica.** Ed. Mons. Ludovicus PETIT A. A., pag. VI, 214. Romae 1977.

Vol. XI – **Acta Slavica, Narrationes et Documenta** (slavice et latine). Ed. Joannes KRAJCAR, S. I., pag. XVI, 170. Romae 1976.

Das Sein des Menschen zu Gott nach Johannes Chrysostomus

(II. TEIL) (1)

IV. SYNTHESE

Wir wollen nun versuchen, eine Brücke zu schlagen zwischen den Stellen, die den Nützlichkeits- und Lohngedanken betonen und jenen, aus denen hervorgeht, daß der Mensch in seinem Sein zu Gott ganz auf sich vergessen, aus sich selbst herausspringen und sich zu Gott hinwenden müßte, mehr noch — daß er sich sogar bemühen sollte, die Tatsache, daß Gott zu ihm gut ist, außer acht zu lassen, Gott nur um Gottes willen zu lieben und wirklich ein reinstes Ja zu seinem göttlichen Wesen in sich zu sprechen.

Bei einer eher synthetischen Schau — abgesehen also von vereinzelten Stellen, die beim Leser immer wieder den Eindruck eines Widerspruchs erwecken werden — verschwindet in den Behauptungen des Chrysostomus über das menschliche Sein zu Gott jeder Anschein einer Folgewidrigkeit, und vor uns ersteht ein geschlossenes, abgewogenes und der Offenbarung entsprechendes Konzept.

A. Verpönung des Lohngeistes

Chrysostomus äußert des öfteren sein Unbehagen, zu gewissen Motivierungen greifen zu müssen. Er « schämt sich », daß er jemanden vom Neid nur durch den Hinweis darauf abhalten kann, daß der Neidische gerade das Gegenteil dessen, was er möchte, erreicht, nämlich die Vermehrung der Freude im Beneideten; man hebt diesen damit nur noch mehr empor und stellt sich selbst bloß; Grund genug, sich zu schämen (1). Oder wenn er ausruft: « Aber

(1) S. I. Teil, *OrChrPer* 42 (1976) 368-401.

(2) Αἰσχύνομαι μὲν ἀπὸ τούτων προτρέπων in Col. h. 11,4 (62,380). Wie auch In Ps 48, n. 6 (55,230f.).

ach! Womit sehe ich mich genötigt, euch zu schrecken? Mit der Menschenmeinung — während es mit der Furcht vor Gott und seiner Mißbilligung geschehen müßte» (3).

Menschen, die geborgtes Geld nicht mehr zurückzahlen können, werden von Kummer gequält. Um wieviel mehr müßte dann erst ein Gerechter leiden, den nicht das Geld, sondern seine Handlungen schuldig werden ließen? Wie aber sind wir? Wenn wir nur ein wenig rückerstattet haben, benehmen wir uns schon so, als ob wir alles gegeben hätten, und noch das Wenige leisten wir nicht mit dem «für Freie sich geziemenden Eifer»,

> «sondern forschen nach, ob es wohl einen Lohn (μισθόν) gebe, ob dieser groß sei und ob es uns wohl angerechnet werde. Wir bringen Reden vor, die freier Männer unwürdig sind — Reden der Mietlinge (ἀνελευθέρων τινῶν καὶ μισθωτῶν). Was sagst du, engherziger und unseliger Mensch? Du kannst etwas Gott Wohlgefälliges tun und du machst dir Gedanken über den Lohn? Wenn es dir bevorstünde, nach dem Vollzug (dieses Werkes) der Hölle zu verfallen, könntest du dich zurückziehen oder müßtest du nicht selbst dann mit viel Eifer darangehen, das Gute zu vollbringen? Du tust etwas Gott Wohlgefälliges (τι τῶν τῷ Θ. φίλων) und fragst noch nach anderem Lohn? Wahrhaftig, du erkennst nicht, was für ein Gut es ist, Gott zu gefallen (ἀρέσαι). Wüßtest du es nämlich, wärest du davon überzeugt, daß kein anderer Lohn (ἀμοιβή) diesem gleich ist»(4).

Es gibt bei Chrysostomus ein ständiges Hin und Her: einerseits das Bestreben, im Sein zu Gott den Lohngedanken möglichst radikal auszuschalten, und andererseits — gleichsam im selben Atemzug — ein resignierendes Sich-Abfinden mit der durch die tatsächliche Disposition der Menschen begründeten Unmöglichkeit, vom Lohnmotiv wegzukommen.

> «O, der Undankbarkeit! O, des Leichtsinnes! Wir leben in Sünden und Lastern dahin, und wenn wir je einmal ein klein wenig Gutes tun, dann zählen wir es nach Art undankbarer Sklaven mit großer Genauigkeit her und rechnen haarklein aus, was wir dafür zu erhalten haben und ob der Lohn dem Geleisteten entspricht. Der Lohn (μισθός) wird indes größer sein, wenn du nicht in der Hoffnung auf Lohn handelst. So

(3) In Rom h. 5,6 (60,430).

(4) Ad Stelech. 2,6 (47,420). — Zu μισθός κτλ: H. PREISKER, *ThW* 4,699 ff.

reden und rechnen ist eher die Sprache des Mietlings (μισθωτοῦ) als des dankbaren Dieners (εὐγνώμονος οἰκέτου). Man muß alles um Christi willen tun, nicht um des Lohnes willen. Denn auch die Hölle hat er in der Absicht angedroht und den Himmel verheißen, damit er selbst von uns geliebt werde » (5).

Im folgenden verrät uns Chrysostomus das Geheimnis der « Seelen der Heiligen », wenn er sagt, daß sie sich mehr « über den schenkenden Gott als über die Geschenke » freuen; daß sie ihn nicht « um dieser willen, sondern diese um seinetwillen » lieben.

> « Das zeichnet einen dankbaren Knecht aus, daß er seinen Herrn allen eigenen Angelegenheiten vorzieht (προτιθέναι). Seien auch wir so gesinnt (διακεώμεθα); und hätten wir gesündigt, sollen wir nicht wegen der Strafe (ἐπειδὴ κολαζόμεθα) betrübt sein, sondern weil wir den Herrn erzürnten (ἐπειδὴ παροξύναμεν τὸν Δ.); hätten wir aber etwas Gutes getan, freuen wir uns nicht des Himmelreiches wegen, sondern weil wir den Himmelskönig zufriedengestellt haben. Wer Vernunft hat, dem wird das Gott-Beleidigen schrecklicher sein als jede Hölle, wie auch das Gott-Gefallen ersehnter als jedes Reich » (6).

Es ist an sich nicht erstaunlich, daß man sich « Gott gegenüber so verhalten muß (διακεῖσθαι χρή), da sich ja auch den Menschen gegenüber viele so verhalten (διάκεινται) » (7). « Den Heiligen ist es Lohn und Entgelt genug (εἰς ἀμοιβὴν καὶ ἀντίδοσιν), daß Gott gedient wird (θεραπεύειν); denn für den Liebenden ist dies der Lohn, daß sein Geliebter geliebt wird, und er fragt weder nach mehr, noch meint er, es gäbe etwas Besseres als das » (8).

B. Das eigentliche Übel der Sünde

In der oben (9) an den Sünder gerichteten Aufforderung, er solle nicht die zu erwartende Strafe, sondern die Beleidigung Gottes

(5) In Rom h. 5,7 (60,431); Übersetzung von J. Jatsch, *BKV*, Bd. 5, München 1922, S. 80. — Ad Stelech. 2,6 (47,420): Οὐκ οἶδας, ὅτι σοι ὁ μισθὸς αὔξεται, ὅταν μὴ ἐπ' ἐλπίδι τῶν μισθῶν πράττῃ τὰ δέοντα;

(6) De Anna 5,2 (54,671).

(7) *Ebd.*

(8) Ad pop. Antioch. 1,8 (49,26), mit Hinweis auf gleiches Verhalten unter Menschen.

(9) De Anna 5,2 (54,671).

bedenken, scheint deutlich die Gottbezogenheit des Chrysostomus auf.

Weitere Belegstellen hiezu: Die Sünde zieht Strafe nach sich; jedoch nicht diese, sondern τὸ τῆς ἁμαρτίας μέγεθος ist zu erwägen: In Mt h. 18,6 (57,272). Betrübt sollte man nicht der Strafe, sondern der Sünde wegen sein, nicht darüber, daß der Bruder ἐπετιμήθη, ἀλλ' ὅτι ἥμαρτεν in 2 Cor h. 14,3 (61,500). David tat zwar Buße, aber nicht ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας, sondern wegen des Knaben, noch wie trunken vom Schmerz über dessen Verlust: In 2Cor h. 4,5 (61,425); πένθησον ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ de poenit. 2,3 (49,287); in 2 Cor h. 4,6 (61,426).

Was heißt nun hier « Sünde », von der « Strafe » abgesondert betrachtet? Warum eigentlich sollten wir « betrübt sein, nicht, wenn wir gestraft werden, sondern wenn wir sündigen»? Τὸ γὰρ προσκροῦσαι τῷ Θ., τοῦ κολασθῆναι χαλεπώτερον in Rom h. 5,6 (60,430); ὅτι προσέκρουσάς σου τῷ Δεσπότῃ ... Διὰ ταῦτα στέναξον ... τοῦτο γὰρ ἐξομολόγησις in 2 Cor h. 4,6 (61,426); ἐννοοῦντες πρὸ πάντων τὸ τὸν Θ. παροξύνεσθαι in 2Cor h. 14,3 (61,502).

Genauer noch: « Wenn wir Christus so liebten, wie wir sollten, würden wir erkennen, daß es schlimmer als die Hölle ist, den Geliebten beleidigt zu haben (τὸ προσκροῦσαι τῷ φιλουμένῳ) »: In Rom h. 5,6 (60,430); de laudibus Pauli 2 (50,480). « Da gibt es Leute, die wegen des Verlustes einer Tochter ihr ganzes Leben in Trauer verbringen. Wir dagegen verlieren die Seele, das Heil — und weinen nicht! Aber was sind schon Seele und Heil? Wir haben einen so milden und guten Herrn erzürnt und versinken nicht in die Erde? »: In *Is* 6,1 h. 6,4 (56,140). « Darum hätten wir eigentlich die Hölle, wenn schon wegen nichts anderem, so deswegen verdient, weil wir sie mehr fürchten als Christus »: In Rom h. 5,6 (60,430).

Es zeigt uns wiederum die Haltung des Chrys., wenn er hinzufügt, daß es eben das sei, was er « am meisten beklage und beweine ». *Ebd.*

C. Was macht die Hölle zur Hölle, den Himmel zum Himmel?

In diesem Zusammenhang können wir uns auch noch die Frage stellen, warum Chrysostomus eigentlich mit der Hölle abschreckt? Was ist an ihr letztlich das größte Übel? Worin besteht sie überhaupt?

Nicht das, was den Menschen dort an äußeren Qualen erwartet, betrachtet er als das Bitterste an ihr, sondern das « Entfernt-

sein von den Gütern » ([10]), das « Herausfallen aus solcher Herrlichkeit (δόξης), das Beraubtsein jenes Anteiles » ([11]), « das Verlustiggehen der Liebe (εὐνοίας) Gottes » ([12]). « Tausend Höllen » wären nichts im Vergleich damit, « von Christus verabscheut zu werden, das *Ich kenne euch nicht* von ihm zu hören » ([13]). Ohne jeden Zweifel wäre es besser, von « tausend Blitzen erschlagen zu werden, als zu sehen, wie jenes milde Antlitz sich von uns abwendet, jenes sanfte Auge unseren Anblick nicht erträgt » ([14]).

Auch wenn wir sehen wollen, was, parallel dazu, den «Himmel» ausmacht ([15]), finden wir, daß Chrysostomus wohl das Freisein von allem, was den Menschen « hier » irgendwie betrüben kann ([16]), hervorhebt, den Schwerpunkt jedoch auch da höher setzt. Der Himmel ist « ein Leben ohne Ende, als Kinder Gottes, ein Tanzen mit den Engeln im Chor, ein Dabeistehen beim königlichen Thron und ein ununterbrochenes Bei-Christus-Sein » ([17]). « Begehrenswerter als der Himmel selbst ist jedoch die Erfahrung der Liebe des menschenfreundlichen Herrn » ([18]). Gewiß, es gibt für den Menschen im Himmel eine ἡδονή - aber nur wegen des Zusammenseins mit Bhristus ([19]).

([10]) Ad Theod. lapsum 1,10 (47,291); de perf. caritate 4 (56,283).

([11]) In Rom h. 14,10 (60,538); in Mt h. 23,8 (57,317).

([12]) In Gen h. 23,5 (53,204). Wohl zu beachten: Was an dem Ganzen am « schmerzlichsten » ist, ist die *Tatsache*, nicht der daraus folgende Nachteil für den Menschen! Sp. 203 noch ausdrücklicher.

([13]) In Mt h. 23,8 (57,317f.).

([14]) *Ebd.*, Sp. 318; αὐτὸ μόνον τὸ ἀλλοτριωθῆναι τοῦ Χριστοῦ, τοῦ πράου καὶ φιλανθρώπου ... πάσης κολάσεως μεῖζόν ἐστι ad Demetrium 1,10 (47,410). — Vgl. A. WENGER, *SC* 50[bis], 206[2].

([15]) In Philip h. 6,6 (62,227).

([16]) Etwa: Ad Theod. lapsum 1,11 (47,291f.); in Ps 114, n. 3 (55,319).

([17]) In Mt h. 1,5 (57,20).

([18]) In Gen h. 23,5 (53,204). Vgl. Anm. 3.

([19]) In Philip h. 6,6 (62,227). — G. STÄHLIN, *ThW* 2,913 macht darauf aufmerksam, daß ἡδονή « ursprünglich durchaus vox media » ist, « geeignet auch zur Bezeichnung der edelsten Freuden ». — Wenn Chrys. sagt, der « Himmel » sei πραγματεία, so doch ἀθάνατος de poenit. 3,2 (49, 294). Das Wort « Geschäft » ist also aus einer ganz anderen Sinnordnung heraus zu verstehen.

D. Taktik des Seelsorgers

1. Anpassung

Der Lehrer kann nicht immer er selbst sein, sondern er muß sich, auch wenn er es nur ungern tut, ständig der Verfassung seiner Hörer anpassen ([20]) — wie Paulus es tat, wie jeder Arzt, wie auch Gott selbst es tut. Das bedeutet aber gewiß nicht, daß man dadurch wetterwendisch oder sich selbst untreu wird ([21]).

Zuerst muß man der menschlichen Natur im allgemeinen Rechnung tragen: Kann der Mensch überhaupt so richtig Hand ans Werk legen, ohne sich vorher davon überzeugt zu haben, daß ihm dieses zum « Vorteil » gereichen werde ([22])? Das mühevoll erscheinende Rechttun wird ihm erst im Hinblick auf den Lohn so vorkommen, wie es in Wahrheit ist, nämlich leicht. Beides muß zugleich erwogen werden: die Mühe und die Belohnung ([23]). Das ist auch « die vorzüglichste Methode und der leichteste Weg zur Tugend » ([24]).

Außerdem muß man aber noch die Eigenart jedes einzelnen Menschen berücksichtigen: sowohl jene Fähigkeiten, die ihm durch die natürliche Veranlagung mitgegeben wurden, als auch jene, die durch den freien Willen bedingt sind, vor allem die Glaubensstärke. Verschiedene Kategorien der religiös-sittlichen Aufnahmebereit-

([20]) ὡς ἡ ἕξις τῶν ἀσθενούντων ἀπαιτεῖ in Jo h. 30,2 (59,174). Chrys. beruft sich dabei auf *1 Kor* 3,1f. Von Paulus sagt er: πάντα γινόμενος, ἅπερ ἡ τοῦ κηρύγματος καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων χρεία ἀπῄτει, und: τῶν εἰρημένων ἕκαστον πρὸς τὴν παροῦσαν μεταχειρίζων χρείαν de laud. s. Pauli 5 (50,498). Schön A. Wenger, *SC* 50*bis*, 236f.: « Le procédé tient uniquement de la pédagogie et ne témoigne nullement d'une disposition intérieure. Chrysostome n'avait point l'âme servile ».

([21]) De laud. s. Pauli 5 (50,498f.). Gott paßt sich dem Menschen an, weil er will, daß dieser sich frei und ungezwungen für das Gute entscheide. Ein bei Chrys. ganz besonders betonter Gedanke: Ἐπειδὴ γὰρ ἑκόντας εἶναι βούλεται καλούς, ἀλλ' οὐκ ἀνάγκῃ καὶ βίᾳ, ἐδέησεν αὐτῷ καὶ μεθόδου, οὐ διὰ τὸ αὐτοῦ ἀδύνατον, ἄπαγε, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀσθενὲς τὸ ἡμέτερον Sp. 499. Das Ganze ist lesenswert, weil man daraus ersieht, wie ein ἀνὴρ τεχνικός vorgeht.

([22]) Ad Theod. lapsum 1,18 (47,306). Und: Τίς γὰρ ἂν ἕλοιτο μάτην κόπτεσθαι, μηδὲν ἀπὸ τοῦ πονεῖν κερδανῶν ἀγαθόν; *ebd.* — Über die Wirk*weise* des λογισμός: ὅτι πολὺν ληψόμεθα τὸν μισθόν in unserem Tugendstreben, vgl. In Mt h. 16,11 (57,253f.).

([23]) De non iter. conjugio 6 (48,619); de poenit. 6,2 (49,316f.).

([24]) De ss. martyr. 3 (50,711; vgl. auch 710).

schaft, die Chrysostomus kennt, sind auf den einen oder den anderen dieser Faktoren, oder auch auf beide zurückzuführen. Es ist aber schwer, bestimmt zu sagen, welche dieser beiden Komponenten bei verschiedenen Charakterisierungen jeweils gemeint ist. Oder liegt es in der Natur der Sache, daß die Grenzen unscharf bleiben?

Paulus (*1Kor* 3,1f.) konnte zu einigen nicht ὡς πνευματικοῖς reden, διὰ τὸ σαρκικοὺς εἶναι de virg. 49 (48,572); die ganze Nr. 48f., Sp. 571ff., ist lesenswert. Zur selben Stelle aus dem Korintherbrief sagt Chrys., Paulus habe gewußt, ὅτι... τοὺς ταπεινοὺς καὶ χαμαιπετεῖς καὶ πρὸς τὴν γῆν ἔτι κύπτοντας ἀπὸ τῶν ἐν τῇ γῇ μᾶλλον ἐφελκύσαιτο ἄν τις καὶ προτρέψειε de virg. 49 (48,572); in Mt h. 16,11 (57,253). — Τῶν γὰρ παχυτέρων οὐχ οὕτω τὰ μέλλοντα, ὡς τὰ παρόντα καθάπτεται in Rom h. 23,2 (60,617); Ps 6, n. 1 (55,71); in Mt h. 18,6 (57,272); in 1Cor h. 24,3 (61,202); ὁ δὲ μικρόψυχος καὶ ταλαίπωρος ἄνθρωπος ... οὐκ εἰδὼς περὶ τῶν μελλόντων φιλοσοφεῖν,.. ζητεῖ καὶ ἐν τῷ παρόντι καιρῷ εὑρέσθαι τινὰ παραμυθίαν de gloria in tribul. 3 (51,160); ἄνθρωπε μικρόψυχε καὶ ταλαίπωρε ad Stel. 2,6 (47,420). Aus De resur. mort. 3 (50,422) geht hervor, daß der Grund hiefür, daß selbst die an die Auferstehung Glaubenden nachlässig werden, im μῆκος τοῦ χρόνου zu suchen ist.

Zur ehelichen Liebe « bewegt » Paulus in seiner Weisheit, indem er sich abwechselnd auf göttliche und menschliche Gesetze stützt: « der (geistig-sittlich) Höherstehende (ὑψηλότερος), der mehr philosophiert (φιλοσοφώτερος), wird sich durch die Dinge von oben, der Schwache (ἀσθενής) durch Dinge von unten und von den Gründen der Natur zur Liebe bewegen lassen »: Quales duc. uxores 3,3 (51,229); ἀσθενεῖς de resur. mort. 3 (50,422); in Mt h. 18,6 (57,272); in Col h. 11,4 (62,380). — Für ἀσθενής vgl. G. Stählin, *ThW* 1, 488-492. Im *AT*, ἔνθα διὰ τῶν αἰσθητῶν ἤγοντο, τοὺς φιλοσοφεῖν εἰδότας ἀπὸ τῶν μειζόνων ὀψόμεθα ἐναγομένους in Ps 127, n. 3 (55,369). *Mt* 6,14f. könne man mit Hoffnung auf Erfolg nur πρὸς φιλοσόφους ἄνδρας und τοῖς μέλλουσι πιστεύοντας sagen: In Eph h. 17,1 (62,115). — Zur Bedeutung der Wortgruppe φιλοσοφ-: A.-M. Malingrey, « *Philosophia* », Paris 1961, S. 263-388, 24[34]; A. Uleyn, *RevUnivOttawa* 27 (1957) 112*[34]; I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Chrysostomus*, Freiburg/Schw. 1959, S. 87-92; O. Michel, *ThW* 9, 169ff.; G. W. H. Lampe, 1481ff.

Wenn Christus (*Lk* 12,31) zu den ἀτελεστέροις redet, ὥσπερ παιδία μικρὰ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐνάγει. Ähnlich Paulus (*1Kor* 7,28; *Eph* 6,2; *Röm* 12,20) und Matthäus (19,12), wenn sie sich an die ἔτι χαμαὶ βαδίζοντας wenden: In Ps 127,

n. 3 (55,369). Christus spricht nämlich πρὸς τὴν ὑπόνοιαν τῶν ἀτελεστέρων in Jo h. 30,2 (59,174); daher auf die eine Weise πρὸς τοὺς τελείους, auf die andere π.τ. ἀτελεστέρους in 1 Cor h. 15,6 (61,130). Vgl. In Jo h. 27,1 (59,157); in AA h. 1,3 (60,18). — Von Petrus wird gesagt, daß er in *Apg* 3,16 συγκαταβαίνων predigte: In AA h. 9,3 (60,79).

Durch zweierlei wird man von der Sünde am ehesten abgehalten, nämlich entweder « dadurch, daß wir die Strafe bedenken, die schon die Sünden in sich tragen, oder daß wir die uns eigene Würde erwägen ». Durch das erste, die Angst, bessert Paulus τοὺς ἀναισθητοτέρους, durch das zweite, die Beschämung τ. ἐπιεικεστέρους in 1 Cor h. 10,1 (61,81); ἐπὶ τῶν ἀναισθητοτέρων in Ps 7, n. 12 (55,99); in Is c. 3, n. 6 (56,47). — Über αἰσθάνομαι vgl. G. Delling, *ThW* 1,186ff.

Die νοῦν ἔχοντας wird man mehr durch Wohltaten als durch Strafen zum Gehorsam gegenüber den Geboten anregen: In Gen h. 28,3 (53,255); denn es genügt zu ihrer Besserung, daß man ihnen statt der Strafe die Größe der Sünde vor Augen hält: In Mt h. 18,6 (57,272).

« Die ἰσχυροὶ λίαν καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἤδη μεταστάντες haben den überzeugenden Zuspruch der Menschen nicht nötig, denn das Lob von seiten Gottes ist ihnen Ansporn genug. Οἱ δὲ ἀσθενέστερον διακείμενοι sind noch sehr auf die Meinung der anderen angewiesen. Man muß sie erst langsam erziehen, bis sie es nicht mehr brauchen »: De virg. 22 (48,548f.). — Den « Schwächeren » werden öfter noch als die « sehr Starken » auch οἱ ἐνάρετοι gegenübergestellt. Sie « arbeiten » schließlich διὰ τὸ τῷ Θ. δοκοῦν, οὐκ ἐπὶ μισθῷ und halten die Tugend (τὸ σωφρονεῖν) für etwas Großes, οὐ διὰ τὸ μὴ κολάζεσθαι, ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ Θ. ἐπέταξεν. Ist jemand aber noch ἀσθενέστερος, darf er wohl auch den Kampfpreis im Sinne haben: In Jo h. 77,4 (59,418). — Vgl. noch σφόδρα ἐνάρετος in 2 Thes h. 2,3 (62,476); ἀναλγήτως διακείμεθα in Rom h. 5,7 (60,431).

Das Motiv der Angst braucht es besonders für die Leichtsinnigen. Chrys. ist überzeugt davon, « daß die Mehrzahl der Menschen sich nicht so sehr durch die Verheißung von Heil und Segen als durch die Furcht (φόβῳ) vor Unheil zur Tugend leiten läßt »: In Rom h. 3,1 (60,411); in AA h. 6,3 (60,60). Wir sind nämlich « so erbärmlich (ἀθλίως) gesinnt, daß wir uns, wenn es keine Angst vor der Hölle gäbe, nicht leicht zu einer guten Tat bewegen ließen »: In Rom h. 5,6 (60,430); n. 7, Sp. 431. Es gibt viele, die so ἀναπεπτωκότες, καὶ νωθροί sind, daß sie nicht einmal um des Lohnes willen nach der Tugend streben: In Ps 7, n. 16 (55,105). Vgl. H. Preisker, νωθρός, *ThW* 4, 1120. Hätte Gott also nicht die Hölle angedroht, würde kaum jemand zu den himmlischen Gütern gelangen. Οὐδὲ γὰρ ἀρκεῖ μόνη ἡ τῶν χρηστῶν ἐπαγγελία

προτρέψαι πρὸς ἀρετήν, μὴ καὶ τοῦ φόβου τῶν δεινῶν ὠθοῦντος τοὺς ῥ α θ υ μ ό τ ε ρ ο ν πρὸς ἐκείνην διακειμένους ad Stag. 1,3 (47,430); über die größere Macht der Angst, besonders ἐπὶ τῶν ἀναισθητοτέρων vgl. In Ps 7, n. 12 (55,99); in 2 Thes h. 2,3 (62,477); ad pop. Antioch. 7,2 (49,94).

Obwohl Chrys. gut weiß, ὅτι τῷ φόβῳ τοῦ Θ. ἡ εὐλαβεία ὑμῶν ῥίζαν ἔλαβε h. post terrae motum (50,714), bleibt die Hölle für ihn doch stets ein unliebsames Thema. Er sieht sich zwar — aus seelsorglichen Erwägungen — immer wieder gezwungen, darüber zu sprechen; sobald er aber durch die Angst die Gemüter « weicher » gemacht hat, versucht er, möglichst rasch zu « anderem » überzugehen.

Über die Nützlichkeit und Opportunität der Höllenpredigt: In 2 Thes h. 2,3 (62,476f.), sowie die dabei zu beachtende Taktik: In Philip h. 6,6 (62,227f.). — Vgl. W. MUNDLE, *Furcht* (Gottes, Joh. Chrys.), *ReallexikonAntChr* 8,686ff.

2. Κἄν

Was sagt dieses kleine Wort nicht alles aus! Wie durch einen Blitz wird uns die ganze Einstellung des Chrysostomus aufgehellt. Er möchte mehr, ja viel mehr, erreichen; da dies aber gar oft aussichtslos sein wird, erklärt er sich bereit, sich mit weniger zufriedenzugeben. Eine erzwungene Verkürzung des Idealen!

So sagt er z.B., man solle sich des Nächsten zwar um dessentwillen annehmen; könne man sich aber zu einer solchen « Höhe » nicht aufschwingen, solle man es wenigstens aus Rücksicht auf den eigenen Vorteil (κἂν διὰ τό σοι λυσιτελοῦν) tun. Doch das erste wäre jedenfalls das Bessere ([25]). Oder: Da die Sünde jedes einzelnen, einer Fäulnis oder einem Feuer gleich, bald auf andere Glieder des Leibes der Kirche übergreift, sollst du aufwachen, « wenn schon nicht wegen des Bruders, so wenigstens (γοῦν) deinetwegen » ([26]). Wiederum: « Stechen » jemanden « die zukünftigen Dinge nicht so sehr », fürchte er « wenigstens (γοῦν) die gegenwärtigen » ([27]). Die Menschen sollen Gott « wenigstens (κἄν) » so dienen, wie ihre Knechte es ihnen gegenüber tun — nämlich διὰ τὸν φόβον ([28]). Wenn dich schon andere Gründe nicht dazu bewegen können, « wirst du es doch wohl (οὐκοῦν) wegen der Größe der versprochenen Güter

([25]) In 1 Cor h. 25,4 (61,212).
([26]) De poenit. 1,2.3 (49,281).
([27]) In *1 Cor* 7,2 h. 1,5 (51,216).
([28]) In 1 Tim h. 16,2 (62,589f.).

dem Bedürftigen gewähren? » (29). Bringen wir es δι' αὐτὸν τὸν Χριστόν nicht zustande? Dann sollen wir uns eben κἄν durch die Erwägung der endzeitlichen Güter und Übel richtig « einstellen und uns so zu dem, was wir tun müssen, bewegen lassen » (30).

3. Motive — zuerst wirksame, dann vollkommene

Aus dem Ganzen wird ersichtlich, daß es Chrysostomus zunächst an der (psychologischen) Wirksamkeit, dann erst an der (theologischen) Vollkommenheit der Motive gelegen ist. « Öfters schon wurde etwas aus Scham » oder « aus Menschenfurcht » zuwegegebracht, was « um Gottes willen » gewiß nicht gelungen wäre. « Was man zu erlangen sucht, ist als erstes, das Nicht-Sündigen zu lernen, und danach wird man es, als zweites, in die rechte Ordnung bringen, indem man es nämlich Gottes wegen (διὰ τὸν Θ.) tut » (31). Da es bei jeder guten Handlung besonders schwer ist, den Anfang zu machen, war Paulus gar nicht wählerisch bezüglich der Motive. Sollte sich jemand, der sich z.B. der Unzucht preisgegeben hat, auch nur unseretwegen davon enthalten, so macht dies nichts aus; wenn er nur auf irgendeine Weise (οἱῳδήποτε τρόπῳ) damit aufhört, ist schon alles gewonnen. Hat er sich einmal, « wenn er wieder zu Atem kommt », daran gewöhnt, nicht mehr « hinzugehen », wird man ihm beibringen können, « daß man das Gottes wegen nicht tun soll und nicht wegen der Menschen» (32). Da der Weg zum Gei-

(29) H. in *1 Tim* 5,9 n. 16 (51,336f.).

(30) In 2 Thes h. 2,3 (62,476); in Rom h. 5,7 (60,431).

(31) In Philip h. 4,4 (62,210). — In dem Bemühen, (auch) die Schwerfälligeren zu gewinnen, ist Gott in seinen Aussagen nicht so sehr auf die eigene Würde als auf den Nutzen der Menschen bedacht: In Ps 6, n. 1 (55,71). Auch die Apostel hätten gelernt, ὅτι οὐχ οὕτω σπουδάζειν δεῖ ἄξιόν τι εἰπεῖν περὶ Θεοῦ, ὡς τὸ τοῖς ἀκούουσιν ὠφέλιμον in AA h. 31,1 (60,227), und Paulus suchte, womit er μάλιστα ἑλεῖν τὸν ἀκροατὴν ἠδύνατο, ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καὶ κούφου in 2Cor h. 6,2 (61,438).

(32) Μὴ θελήσῃς ὑφ' ἓν κατορθῶσαι τὸ πᾶν, ἐπεὶ οὐ δυνήσῃ, ἀλλ' ἠρέμα καὶ κατὰ μικρόν in Hebr h. 30,3 (63,212); in Jo h. 30,2 (59,174). Wenn Paulus bei jemandem etwa den Groll an seiner Wurzel abschneiden wollte und den Zorn vernichten (*Röm* 12,20), ὃ μᾶλλον ἐπαγωγὸν ἦν πρὸς τὸ παραμυθήσασθαι τὸν ἠδικημένον, τοῦτο τίθησιν, ... τέως αὐτὸν ἐμβιβάσαι σπεύδων οἱῳδήποτε τρόπῳ εἰς τὴν τῆς φιλοσοφίας ὁδόν... · τὸ γὰρ δυσκολώτατον, τῆς ἀρχῆς ἐπιλαβέσθαι τοῦ κατορθώματος, μετὰ δὲ τὴν εἴσοδον οὐκέτι τοσοῦτος ὁ πόνος ἐστίν de virg. 49 (48,572). — Christus dagegen τὴν βασιλείαν τίθησι τῶν οὐρανῶν, und ἀπὸ τῶν μειζόνων... προτρέπει *ebd.*

stigen über das Wahrnehmbare führt, ist eine Umerziehung notwendig (33). Als deren Ergebnis würde es im Christlichen jedoch nicht genügen, daß das Gute getan wird; es geht vielmehr darum, « Gott zu gefallen » (34).

E. Berufung auf die Offenbarung

Chrysostomus selbst weist wiederholt darauf hin, daß sich in der Hl. Schrift dieselbe Vorgangsweise findet: *Gott* selbst hat nicht nur das Reich verheißen, sondern auch die Hölle angedroht (35). Er ist es, « der dir dieses gewinnreichste Geschäft zukommen läßt » (36). *Christus* ist in seiner Lehrweisheit am meisten deswegen zu bewundern, « weil er überall für unser Tugendstreben reichlichen Lohn verspricht » (37). In *Mt* 5,5 z.B. verheißt er einen irdischen (αἰσθητόν) Lohn, denn er will uns nicht bloß mit den zukünftigen Belohnungen (ἀπὸ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν), sondern auch mit gegenwärtigen Wohltaten (ἀ. τ. παρόντων) ermuntern — mit Rücksicht auf die irdisch gesinnten Zuhörer, denen die zeitlichen Güter mehr gelten als die künftigen.

> « Er hat natürliche und übernatürliche Motive verknüpft (τοῖς πνευματικοῖς τὰ αἰσθητὰ ἀνέμιξεν). Da nämlich die Leute glauben, ein Sanftmütiger werde all das Seine verlieren, so verspricht er das Gegenteil davon und sagt, gerade der werde ganz sicher irdischen Reichtum erwerben, der weder verwegen noch anmaßend sei; wer dies aber sei, werde oft sein ererbtes Vermögen mitsamt seiner Seele verlieren. (...) So redet er aber, nicht weil er als Entgelt nur Irdisches in Aussicht stellen will (οὐ μέχρι τῶν παρόντων ἱστὰς τὰς ἀμοιβάς), sondern um dieses und das andere zu ermöglichen. Wenn er nämlich von Geistigem (πνευματικόν) spricht, so will er das Irdische

(33) In princ. Actorum 3,3 (51,91); χειραγωγούμενοι, παιδαγωγηθέντες de virg. 22 (48,549).

(34) In 2 Thes h. 4,2 (62,489). — Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf A. Uleyn, *RevUnivOttawa* 27 (1957), besonders 125* ff. 138* f., der auf etliche, sich bei diesem Problemkreis noch ergebende Fragen näher eingeht und treffende Antworten zu geben vermag.

(35) In Rom h. 3,1 (60,411).

(36) Indem er nämlich selbst die von uns in die Hände der Armen deponierten Güter « in den Himmel verlegt »: In Mt h. 66,5 (58,631).

(37) In Mt h. 18,6 (57,272).

deshalb nicht ausschließen (οὐκ ἀφαιρεῖται τὰ ἐν τῷ παρόντι βίῳ); verspricht er (ὑπόσχεται) aber irdischen Lohn, so will er seine Verheißung (ὑπόσχεσιν) auch nicht darauf allein beschränken.» Es folgen *Mt* 6,33 und 19,29 (*Mk* 10,29f.) ([38]).

Schon die *Propheten* pflegten ihre Zuhörer mit dem Hinweis auf die Strafen für die Sünden und den Kampfpreis für die Tugend zu leiten (ῥυθμίζειν) ([39]). Sie sprachen den Juden gegenüber abwechselnd von « Gutem » und « Bösem » ([40]). Die *Evangelien* erwähnen oft die « Strafe », ja öfter noch als das « Reich » ([41]). Auch *Paulus*, « der mehr als jeder andere die Gabe hatte, zur Tugend zu bewegen » ([42]), verheißt, ganz so wie der Herr, einen irdischen Lohn (αἰσθητὸν τίθησι ἔπαθλον) (*Eph* 6,2f.), « verspricht uns gar häufig irdische Belohnung und sucht uns durch zeitliche Beweggründe anzuregen » ([43]). Auch er « bewegt » in seiner Klugheit zuerst mit « dem Guten », dann lenkt er aber zu « Furchterregendem » um. Die meisten Menschen finden den Weg zur Tugend eben eher vom « Bösen » als vom « Guten » her. Er spricht ebenfalls « bunt » (ποικίλλει τὸν λόγον), aber nicht ohne Absicht (ἁπλῶς): Das Angenehme (χρηστά) stellt er voran, das Unangenehme (λυπηρά) läßt er nachfolgen, um so zu zeigen, daß das erstere die ursprüngliche Absicht Gottes, das letztere aber die Folge des schuldhaften Leichtsinnes der Menschen ist ([44]). Ferner kennt Paulus (*2Kor* 4,16) die « Ermunterung », die uns durch den Lohn « vor der Auferstehung »

([38]) In Mt h. 15,3 (57,226f.), übers. v. JOH. CHRYS. BAUR, *BKV*, Bd. 1, München 1915, S. 244f. — Vgl. In Mt h. 16,11 (57,253) und über die Verhaltensweise Christi gegenüber den Eitlen: In Mt h. 19,2 (57,275f.).

([39]) In Ps 48, n. 10 (55,238).

([40]) In Rom h. 3,1 (60,411).

([41]) In Ps 7, n. 12 (55,99). — In Mt h. 18,6 (57,272) wiederum anders!

([42]) De virg. 49 (48,571). Auf die Abhängigkeit des Chrys. von Paulus wurde immer wieder hingewiesen. E. HOFFMANN-ALEITH, *Das Paulusverständnis des Johannes Chrysostomus*, *ZNtW* 38 (1939) 181; ISIDOR VON PEL., *Ep.* 5,32 (*PG* 78,1348); A. WENGER, *SC* 50[bis], 111[1], 155[1], 186[1]; MELCHIORRE DI S. MARIA, *S. Paolo nella prospettiva di S. Giovanni Crisostomo*. In: *Studiorum Paulinorum Cong. intern. cath.*, Roma 1963, II, 491-502. So muß beim Studium der chrysostomischen Motivierung auch jene des Paulus herangezogen werden, wie J. DUMORTIER, *SC 125*, 274[2], andeutet. Zu Paulus: O. MERK, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg/L. 1968.

([43]) In Mt h. 15,3 (57,226).

([44]) In Rom h. 3,1 (60,411).

zuteil wird ([45]), und wenn er jemanden von etwas abhalten will, versucht er das immer wieder dadurch zu erreichen, daß er dem Betreffenden aufzeigt, wie sehr er sich selbst mit seinem Vorhaben schadet (vgl. *1Tim* 6,9) ([46]).

Paulus wechselt seine Therapie ähnlich wie ein Arzt. Man darf ihn aber wegen dieses ständigen Wechselns (μετάστασις, μεταβολή) — sollte es auch bis zum Umschlagen ins Gegenteil (ἐναντία) gehen — nicht verurteilen, denn es kommt nur aus dem Bestreben, an die Kranken so weit wie möglich heranzukommen ([47]).

V. Konfrontation

Wir greifen ein wenig vor — in die spätere Geschichte der Spiritualität des christlichen Westens — um deren Erkenntnisse mit dem chrysostomischen Gedankengut zu vergleichen. Unter der Voraussetzung, daß wir dabei jedes Rückprojizieren sorgfältig zu vermeiden trachten, dürfen wir hoffen, durch eine solche Gegenüberstellung Chrysostomus voller erfassen und auswerten und so den ihm innerhalb der christlichen Geistigkeit zukommenden Platz bestimmen zu können.

P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge, Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* VI,6, Münster i.W. 1908, befaßt sich mit der Frage, ob eine uneigennützige Liebe möglich sei und wie sich diese zur Liebe des Menschen zu sich selbst verhalte. Er stellt fest, daß es im Mittelalter eine *physische* (natürliche) und eine *ekstatische* Auffassung der Liebe gab.

Als Vertreter der physischen (die man als *griechisch-thomistische* bezeichnen kann), nach der jede Liebe von Natur aus das eigene Gut sucht, wären Bernhard (in seinen eher spekulativen Schriften), Hugo von St. Viktor (*De Sacr.* II,13,8 [*PL* 176,534C]), vor allem aber Thomas (*S. Th.* II, II, 26, a. 13 ad 3) anzusehen. Vgl. R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12.* und *13. Jahrhunderts*, Augsburg 1928, S. 7-89; L.-B. Gillon, *Charité*: Dominicains, *DSp* II,1, S. 579-586.

([45]) De resur. mort. 3 (50,422); de gloria in tribul. 3 (51,160).
([46]) In 1Cor h. 36,2 (61,308f.). — Noch über die Motive bei Paulus: Quales duc. uxores 3,3 (51,229); in Ps 127, n. 3 (55,369).
([47]) De laud. s. Pauli 5 (50,499). Vgl. schon ab 498.

Die ekstatische Auffassung (der Ausdruck findet sich bei Pseudo-Areopagit, *De div. nom.* 4,13 [*PG*3, 712A]: ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως), die der Person den Vorrang vor der Natur gibt und auf eher *neuplatonischen* Gedankengängen beruht, vertreten Scotus (*Ox* IIId. 27q. un.n.13), Petrus Abaelardus (*Exp. in Ep. ad Rom* 3,7 [*PL* 178,891ff.]), Bernhard (in seinen Sermones) und Franziskus mit den Franziskanern. Vgl. J. HEERINCKX, *Charité*: Franciscains, *DSp* II,1, S. 586-594; A. LANDGRAF, *Conception physique et conception extatique de la charité*, *ebd.*, S. 578f.; J. FARGES et M. VILLER, *Charité chez les Pères*, *ebd.*, S. 523-569 (Chrys.: 525, 534, 536f., 538f., 549, 558, 561, 564f., 567f.).

Z. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe, Die Theorie der Gottesliebe bei dem Hl. Bonaventura*, Roma 1946, versucht die Typologie Rousselots zu vervollkommnen, indem er vier « Grundformen der Liebe » vorschlägt: den *sachbetont-ekstatischen*, den *personbetont-ekstatischen*, den *sachbetont-physischen*, den *personbetont-physischen* Typ (S. 6).

Besonders hervorzuheben ist sein Hinweis darauf, daß « in demselben Subjekt gleichzeitig verschiedene Grundformen der Liebe verwirklicht werden können » (S. 249).

E. RIVERA DE VENTOSA bezeichnet in seiner Mitteilung zum Kolloquium über den hl. Bonaventura in Orsay, *Amour personnel et impersonnel chez Saint Bonaventure*, *ÉtudesFranc.*, t. 18, Suppl. 1968, S. 191-203, das Schema von Rousselot als zu eng; aber auch die vier Grundformen von Alszeghy seien nicht der Schlüssel zum Problem der Liebe. Er betont, daß man die phänomenologischen Erkenntnisse mehr berücksichtigen müsse, und weist hiebei auf die geschichtlichen Forschungen von A. NYGREN, *Eros und Agape*, Berlin 1955 (Orig. schwedisch 1930) hin.

Er selbst schlägt fünf Grundformen der Liebe vor: vier Formen des *amour personnel*: *amour-affection* (στοργή), *amour érotique* (ἔρως), *amour-amitié* (φιλία), *amour chrétien* (ἀγάπη); die fünfte wäre *l'amour impersonnel*, die als ein « Streben alles Seienden zum eigenen Ziel » definiert werden könnte, was das griechische ὄρεξις nahelegt (S. 192).

In diesem Zusammenhang sei noch das Begriffspaar *anthropozentrische* und *theozentrische* Religion erwähnt, das A. NYGREN, *Egoismus und Religion*, *ZSystTheol* 7 (1930) 312-336, behandelt. Nach ihm ist die Geschichte des Christentums ein fortdauernder Kampf der theozentrischen Tendenz mit der egozentrischen. Erst bei Luther vermöge die theozentrische Tendenz ganz durchzuschlagen und die ichbezogene — wenn auch nicht *historisch*, so doch wenigstens *prinzipiell* — zu besiegen. Nygren meint sogar, den ganzen Kampf Luthers gegen den Katholizismus « als Kampf der theozentrischen gegen die egozentrische Tendenz » bezeichnen zu können (S. 332).

In derartigen Deutungen sieht K. RAHNER, *Anthropozentrik, LThK*² 1,633f. zwar keine « sinnvollen Unterscheidungen im Grundsätzlichen », läßt sie als Aufweise « geistesgeschichtlicher Verschiedenheiten und Einseitigkeiten » jedoch gelten.

Wenn wir das Gedankengut des christlichen Mittelalters und der Zeit bis zum Quietismus mit dem Streit über die *Mystique du pur amour* (48) unter Einbeziehung der einschlägigen philosophisch-theologischen Arbeiten neuerer Zeit — nachdem wir vorher die entsprechenden Chrysostomus-Stellen gründlich auf uns haben wirken lassen — in etwa überschauen, wird uns auffallen, daß nicht wenig von dem, was die Geister des Abendlandes einige Jahrhunderte später zum Teil leidenschaftlich bewegte, der Sache nach auch bei Chrysostomus schon mitschwang (49).

Wir sind uns mit J. de Guibert wohl bewußt, daß eine so reiche Wirklichkeit wie das geistliche Leben dieser großen Seelen « trop nuancée et trop complexe » ist, « pour pouvoir être ainsi schématisée et classée brutalement, lourdement » (50), wollen aber doch versuchen, an Hand der oben vorgelegten Terminologie den Chrysostomus eigenen Ort in der Geschichte der christlichen Spiritualität zu bestimmen und uns so gleichsam an das Herz seiner Religiosität heranzutasten.

Halten wir uns zuerst an die von Rousselot vorgeschlagene Einteilung, können wir mit Sicherheit sagen, daß nach Chrysostomus die Gottesliebe ausgeprägte Züge der physischen Liebe trägt. Liebt jemand — nach ihm — *sich selbst* tatsächlich und sucht er seinen eigenen Vorteil, dann soll er eben die ganze Wirklichkeit

(48) Vgl. die von der Kirche abgelehnten Sätze Fénelons bei *DSchön* 2351ff. – L. COGNET, *Fénelon, DSp* V, 1, 151-170; J. LE BRUN, *La spiritualité de Bossuet,* Paris 1972.

(49) Treffend hat dieses Gemeinsame in so Verschiedenem J. DUMORTIER, *SC 117,* 143⁴, ausgedrückt: Ce qui est une hyperbole sous la plume de Jean deviendra un axiome du Pur Amour. — Vgl. G. DE BROGLIE, *Le problème des acceptations chimériques, DSp* II, 1690f.

(50) J. DE GUIBERT, *Charité parfaite et désir de Dieu, RevAszMyst* 7 (1926) 239. Er weist auf die Mißgriffe hin, die bei Auseinandersetzungen über die « theo- und anthropozentrische » Geistigkeit getan wurden. Dabei hat er wohl das Werk von H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours,* 11 vol., Paris 1923-1933, vor Augen, dessen « objet direct » es war, « de pénétrer le secret religieux des âmes » (Vol. 1, S.V.). Vgl. J. de Guibert's ausgewogenes Urteil über H. Bremond im *DSp* 1, 1937.

« Gott » (samt dessen Forderungen bezüglich des Verständnisses des menschlichen Daseins) « lieben ». Das — und nur das — bringt ihm einen vollen, endgültigen Nutzen ein; das Gegenteil jedoch den ärgsten, durch nichts gutzumachenden Schaden. Die Gottesliebe — und nur sie — verhilft dem Menschen zur letzten παραμυθία. Chrysostomus scheut auch vor banalsten, zum Teil ethisch sogar anfechtbaren Gedankengängen nicht zurück; er legt es darauf an, den ganzen Menschen, selbst dessen schlechte Neigungen, anzusprechen, um alles auszunützen und ihn auf diese Weise zum Ziele, das letztlich die Gottesliebe ist, zu führen. Vom Standpunkt eines rein humanistisch-ästhetisch Betrachtenden aus läßt er es dabei selbst an einem Minimum von Feinfühligkeit fehlen und kann, wenn er an den menschlichen Egoismus appelliert, sogar sehr derb wirken und den Eindruck eines Verächters der menschlichen Natur erwecken. Er legt eben keine « optimistische » Schau vom Menschen an den Tag, denn er kennt ihn in seiner alltäglichen Wirklichkeit und weiß gut, daß die φύσις des Menschen — wie es Thomas richtig sah — von dem Umstande, daß etwas für sie ein Gut ist, schlechthin nicht absehen kann.

So niederdrückend Chrysostomus seine Paränese (als « Physiker ») oft gestalten mag, so schwindelerregend sind die Höhen, zu denen er sich andere Male — auf den Spuren des hl. Paulus — als Ekstatiker emporschwingt. Er schlägt die Töne der physischen Liebe an, wenn er im voraus weiß, daß er anders nichts erreichen kann, oder er nimmt sie als Ausgangspunkt, um von da aus die Seelen höherzuführen. Im letzten will er nur die ekstatische Liebe. Er, der wie kaum einer unter den Kirchenvätern mit dem Lohngedanken zu operieren verstand, wird zum Lehrer völliger Uneigennützigkeit und «reiner Liebe» ([51]). Als Ekstatiker fühlt er sich zu einer « Liebe ohne jegliche Rücksicht auf den Liebenden » gedrängt. Da er sich aber bewußt ist, daß es eine solche Liebe nicht gibt, daß selbst das Vollkommene nicht Gegenstand der Liebe sein kann, wenn der Mensch diesem nicht eine Beziehung zu sich selbst abzugewinnen vermag, wird « reine Liebe » wohl jene Liebe bedeuten, die man ausdrücken will, wenn man sagt, man tue etwas nur aus Liebe (« rein aus Liebe »). Das heißt aber: « man verlangt keine

([51]) Bei Chrys. kommt ἀγάπη γνησία vor: In 1 Cor h. 32,6 (61,272).

Belohnung — weder für die aus Liebe gesetzte Tat, noch für die Liebe (selbst) » ([52]).

Damit ist die Antwort auf die Frage — soweit man diese überhaupt stellen kann — ob die Frömmigkeit des Chrysostomus « theozentrisch » oder « anthropozentrisch » sei, schon vorweggenommen: « Er erfaßt mit gleicher Energie das eine und das andere Element, wenn man auch nach der formalen Seite immerhin die ' Ehre Gottes ' als das dominierende betrachten dürfte » ([53]).

Als « Physiker » nützt er die mit der menschlichen Natur gegebene Neigung, das eigene Ich in den Mittelpunkt zu stellen, aus, um den Menschen dann — von diesem vorläufig zugestandenen Zentrum weg — zu Gott als der einzigen absoluten Mitte hinzuführen.

Und nun zum Begriffspaar « sachbetont »-« personbetont ». Ohne Zweifel ist bei Chrysostomus die Gottesliebe personbetont — ihr Objekt ist eine Person: Θεός, Δεσπότης, Κύριος, Ἰησοῦς — der Liebende ist dessen δοῦλος oder φίλος. Chrysostomus gebraucht Gott gegenüber allerdings nicht das « Du », dessen wiederholte Verwendung etwa bei Franz von Assisi als « la meilleure référence de cet amour personnel » angesehen wird ([54]); eine franziskanische Intimität ist bei ihm nicht anzutreffen. Seine Gottesliebe ist wie auf ein « Er » gerichtet. Chrysostomus spricht wohl von « Ihm », redet ihn jedoch nicht an. Man findet bei ihm kaum ein vertrautes Zwiegespräch mit Gott, kein Ich-Du-, sondern nur ein Ich-Er-bzw. Wir-Er-Verhältnis.

Andererseits hat die Gottesliebe bei Chrysostomus aber auch ausgesprochen sachbetonte Züge, und zwar gerade dann, wenn sie sich in ihrem Personhaften steigern will. Sie geht gerne zur Betrachtung der göttlichen Eigenschaften, des göttlichen Wesens, über. Während sie sich aber an ihrem Anfang von den relativen, personhaften Eigenschaften Gottes nährt (man denke an die Lehre des Chrysostomus von der φιλανθρωπία) wendet sie sich gerade im Augenblick des Aus-sich-heraus-zu-Gott-hin-gehen-Wollens dem Sachbetonten in Gott zu: der Natur, dem Wesen, der Herrlichkeit, der

([52]) F. Hatheyer, *Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe*, *ZKTh* 24 (1920) 240.

([53]) J. Stiglmayr, *Zur Aszese des heiligen Chrysostomus*, *ZAM* 4 (1929) 30.

([54]) E. Rivera de Ventosa, *a.a.O.*, 196.

metaphysischen Schönheit (τὸ κάλλος) ([55]), also dem Transzendentalsten in Gott. Die Liebe neigt dazu, ihr Objekt zu verabsolutieren, was als verfehlt bezeichnet werden muß, wenn es sich um ein Geschöpf handelt, Gott gegenüber jedoch immer berechtigt ist, denn Gott ist immer « der Absolute ». Noch mehr: im Drang nach einer reinen « Sachlichkeit », einer Verabsolutierung selbst des Absoluten, will die Liebe — wie in einem nie endenden Prozeß der vervollkommnenden Reinigung — sogar diese Attribute unberücksichtigt lassen. So kann man bei Chrysostomus von einem fließenden Ineinander der person- und der sachbetonten Liebe sprechen ([58]).

Hier melden wir jedoch ein Bedenken an: Dürfen wir diese « sachbetonte » Liebe in solchen Augenblicken überhaupt « sachbetont » nennen? Die Sache, um die es hier geht, haftet doch einer Person an, gründet in ihr und ist mit ihr unzertrennbar verbunden! Es gibt da kein Verlassen des einen (der Person), um zum anderen (der Sache) überzugehen, sondern nur eine Bewegung *innerhalb* ein und derselben Liebe! Um die Person noch besser lieben zu können, betrachte ich, wer, was und wie sie ist! Die Person ist von ihrem Wesen (außer gedanklich) doch nicht zu trennen! Es klingt auch bei einer noch so starken Hinwendung zum « Sachhaften » immer das « Personhafte » mit. Diese Hinwendung zur « Sache » und (wenn man das überhaupt so nennen kann) das damit verbundene Absehen von der Person geschieht auch in ihr (der Person) selbst und gerade ihretwegen; nicht der Sache, noch weniger des liebenden Subjekts, sondern der geliebten Person wegen ([57]) — oder höchstens — und das scheint uns am ehesten die Grundrichtung bei Chrysostomus zu sein: um der Liebe willen.

Man muß bei einer totalen Schau der Liebe bleiben. So könnte man vielleicht sagen, daß die Grundform der Gottesliebe bei Chrysostomus eine personbetonte, uneigennützige, ekstatische Liebe ist — mit Aspekten, Nuancen einer Sachbetonung an der Person des Geliebten — gleichzeitig aber auch eine physische, die sich in den vielen Hinweisen auf die Tatsache, daß die Gottesliebe doch

([55]) In Ps 41, n. 3.4 (55,160).

([56]) « Passage facile de l'expérience de l'amour personnel à l'amour impersonnel », E. Rivera de Ventosa, *a.a.O.*, 199.

([57]) « Du sein même de l'amour personnel jaillissent les épithètes absolues à la divinité qui ne peuvent ni ne doivent jamais être séparées ni opposées à la personne divine qui les porte », *ebd.*, 200.

auch im Interesse des « Ich » ist, offenbart. Es gibt kein Entweder-Oder, weil es dies nicht geben kann und darf, sondern nur ein Sowohl-Als auch. Die (an sich sehr großen) Unterschiede liegen nur in der Akzentsetzung.

Was schließlich die von E. Rivera de Ventosa vorgeschlagene Methode angeht, würde sie uns bei Chrysostomus zu keinem verläßlichen Ergebnis führen, denn dazu gebraucht dieser (als Redner!) die Begriffe viel zu wahllos und unreflektiert ([56]).

Zum Abschluß versuchen wir nun, die Konturen des Chrysostomus eigenen Verständnisses des « Zu-Gott-Seins » herauszuarbeiten. Mit Absicht — und zwar derselben, die uns bei der Wahl des Titels dieses Artikels geleitet hat — haben wir hier statt « Gottesliebe » den Begriff « Sein zu Gott « gewählt. Wir wollten nämlich, um allen Mißverständnissen und Mißdeutungen auszuweichen, die Haltung des Chrysostomus zu Gott in ihrer Totalität ins Auge fassen — eine Haltung, welche die Gottesliebe gewiß miteinschließt, die sich aber nicht in ihr erschöpft, nicht mit ihr deckt. Das Grund-Sein des Menschen zu Gott scheint nach Chrysostomus anders als mit « Liebe » bezeichnet werden zu müssen.

VI. Die Antwort des Menschen an den menschenfreundlichen Gott: Πῶς ἡμᾶς διακεῖσθαι ἐχρῆν

Wir holen noch einmal aus:

In dem ersten von den beiden dialogisch zu verstehenden Artikeln über das Verhalten Gottes zum Menschen und das des Menschen zu Gott sahen wir, daß Gott φιλάνθρωπος ist, was letztlich besagt, daß er den Menschen mit seiner sich erbarmenden Liebe umfängt. Das Große an dieser ἀρετή (im Sinne von Demut,

([56]) Στοργή, ἔρως, φιλία, ἀγάπη, ὄρεξις, πόθος, φίλτρον, ἐπιθυμία, u.ä. — Daem. non gubern. mundum 1,1 (49,244), z.B., spricht in einem von ἐπιθυμία, ὄρεξις und ἔρως zur διδασκαλία. Ein weiteres Beispiel für die Austauschbarkeit der Termini φιλεῖν, ἐρᾶν und ἀγαπᾶν: H. in 2 *Cor* 11,1 n. 2 (51,303). — R. Kaczynski, *a.a.O.*, 185, weist darauf hin, daß Chrys. manchmal — wie er selbst zugibt — « gewissermaßen von den Worten wie von einem gewaltigen Gießbach fortgerissen » wird: In Gen h. 4,6 (53,45); vgl. h. 11,7 (53,97); 12,4 (53,102); 26,2 (53,232); 56,1 (54,486) und A.-M. Malingrey, *SC 13bis*, 170[1].

Großmut, Menschenfreundlichkeit) Gottes ([59]) besteht im Nichtbeachten des unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch: Der unendlich-Mächtigere, Vollkommenere, Größere, Bessere, der Herrscher, der Absolute, steigt nieder zu dem von ihm aus dem Nichts hervorgerufenen, mit herrlichen Gaben und einer besonderen Würde ausgestatteten, dann aber untreu werdenden, Gott mit seinen Sünden immer wieder beleidigenden und undankbar abweisenden Menschen, mit einer nie ermüdenden, sich im Erfinden stets neuer Ausdrucksformen nie erschöpfenden, leidenschaftlichen Liebe. Gott läßt die seinem Wesen eigene Würde außer acht. Es ist, als ob er aus sich selbst herausgehen, als ob er sich geben und aufgeben wollte in Liebe zum Menschen. Gott denkt gleichsam nicht an sich. Man könnte von einer Ekstase der Liebe Gottes sprechen: Gott stellt sich ganz und gar auf den Menschen ein, er *gibt* nur; es ist, als würde er nur noch ihn sehen, als wollte er sich bis zu den äußersten Grenzen hinabneigen.

Aber stellt Gott nicht auch Forderungen? Selbst das ist wiederum ein Beweis seiner Liebe zum Menschen. Denn da er sich vom Menschen nichts erzwingen will, hat er — frei — die Antwort der Freiheit des Menschen überlassen und ihm so das freudebringende Bewußtsein ermöglicht, er habe mit-getan, die Gaben Gottes seien auch sein Werk, sein Verdienst. Gott handelt wie ein leidenschaftlicher Liebhaber; es ist, als ob er ohne den Menschen nicht sein könnte, als ob er ihn bräuchte ([60]). (Jedoch sei betont: bei Chrysostomus kann am Charakter der Grundlosigkeit und Gnadenhaftigkeit der Liebe Gottes zum Menschen nicht gezweifelt werden.)

Aber die Liebe ist dialogisch, auch für sie gilt das Gesetz der Gegenseitigkeit — ihrem Anruf muß eine Antwort folgen, wenn schon keine andere, dann wenigstens die der Dankbarkeit. So ist dieser zweite Artikel ein Versuch, festzustellen, welche religiös-ethische Haltung Chrysostomus vom Menschen fordert, der sich dem menschenfreundlichen Gott gegenübersieht.

Worin besteht die äußerste ἀρετή (nun aber im Sinne von Tüchtigkeit, Vollkommenheit und Tugend) des Menschen? Wie

([59]) Inwiefern man von der « ἀρετή eines Gottes » sprechen kann, vgl. O. BAUERNFEIND, *ThW* 1,459.

([60]) Die Liebe Gottes zum Menschen « hat (analog) ein Moment der 'Eifersucht' (des Begehrens) an sich, weil der unbedürftige Gott einer Welt ... in freier Liebe bedürfen wollte »: K. RAHNER, *Liebe*, *SacrMundi* 3,244.

muß er vor und zu Gott sein? Alle übrigen christlich-religiösen Haltungen vorausgesetzt, entspricht als Erwiderung doch ganz eindeutig die eine, alle anderen tragende, ihnen den letzten Adel verleihende Haltung einer uneigennützigen, nur Gott suchenden Liebe und die des Lobes seiner göttlichen δόξα aus dem Streben nach reinstem Gottgefallen.

War es also von seiten Gottes die φιλανθρωπία, ist es von seiten des Menschen τὸ Θεῷ δοκοῦν. Eines ist den beiden Haltungen in einem analogen Sinne gemeinsam: das Trachten nach einer « selbstlosen » Liebe, die aber, entsprechend dem Unterschied in der metaphysischen Struktur Gottes und des Menschen und der Geschichtlichkeit der in ihren sündigen Egoismus verstrickten und nur mühsam aus diesem auszubrechen versuchenden menschlichen Natur, sehr verschieden realisiert wird.

Wenn bei Chrysostomus etwas außer Zweifel steht, dann ist es die Transzendenz des Göttlichen und dessen absoluter Primat vor allem Kreatürlichen, Menschlichen. Aber nicht nur das — er treibt das Göttliche in Gott sogar bis zur äußersten Spitze, auch um den Menschen die ganze Wucht der Menschenfreundlichkeit Gottes, seiner κατάβασις, noch mehr erfahren zu lassen und ihn dadurch am besten « bewegen » zu können. So erfaßt er « das An-und-für-sich-selbst-Sein » Gottes, « erkennt und bejaht » ihn « in seiner Eigenständigkeit, Würde und unersetzlichen Andersheit als 'an sich', für es selbst gültig » ([61]). Chrysostomus will Gott als den bleibend anderen; für ihn bleibt Gott — Gott.

Dabei wird jedoch die « Bedeutsamkeit des anderen für sich selbst » voll erkannt und bejaht ([62]). Die wohlwollende Liebe wird zu keinem « uninteressierten Geltenlassen des anderen ». In Wirklichkeit gibt es keine Trennung. Gott wird durchaus auf den Menschen

([61]) Vgl. K. Rahner, *ebd.*, 237 ff.; K. Rahner – J. Ratzinger – H. M. Christmann – K. Rahner – W. Heinen, *Liebe*, *LThK*² 6,1031ff.

([62]) R. Mehl, *Die Krise der Transzendenz*, *NZSystTheolReligionsphil* 11 (1969) 343, spricht von einem « Hinauswachsen über sich selbst mit der dazugehörigen fortschreitenden Entäußerung », das aber « nie bis zu dem Punkt, an dem dem Subjekt die Selbstverleugnung möglich wäre », gehe. Denn das Weiterexistieren sei « ja die Vorbedingung für jedes Hinauswachsen über sich selbst ». Es könne sich also nur um eine einfache « Analogie der Transzendenz » handeln, die aber « darum nicht weniger wertvoll ist; denn sie läßt uns die durch den Akt der Transzendenz gebildete Bewegung ahnen ». Ist es nicht die Radikalität dieser *Bewegung*, die das Geheimnis des Heiligen ausmacht?

bezogen, er ist und bleibt ein Gut für den Menschen — « hier und dort » — und zwar das einzig wirklich beseligende. Alle irdischen Wirklichkeiten sind ja nur ein Schatten und wegen der ihnen anhaftenden « Unsicherheit, Veränderlichkeit und Bitterkeit nicht der Rede wert ». Auf sie soll der Mensch keineswegs bauen, sondern nur auf Gott, will er nicht am Ende mit leeren Händen, zutiefst enttäuscht, dastehen.

Das Spezifische im Verständnis der Gottesliebe und des Gottesverhältnisses scheint bei Chrysostomus aber darin zu bestehen, daß er letzten Endes doch nur deshalb so stark betont, daß Gott für den Menschen — aufrichtig gemeint — ein Gut ist, damit der Mensch sich für den Weg der christlichen Tugend entscheide und dann unaufhaltsam darauf fortschreite, schließlich aber nicht nur alles Irdische, sondern auch Gott, insofern er ein Gut für ihn ist, also sich selbst, vergesse. Bleiben soll nur noch Gott. De facto bleibt Gott für den Menschen immer ein Gut; aber der Mensch soll stets von neuem versuchen, von dieser Tatsache abzusehen, darüber hinwegzugehen. Wegen der aus Schwäche immer nach einem Gut Ausschau haltenden menschlichen Natur hat die begehrende Liebe ihre Berechtigung, ja, sie ist sogar notwendig, weil sie geeignet ist, eine absolut selbstlose Liebe auszulösen und zu fördern. Es kommt ihr aber gegenüber der wohlwollenden Liebe eine klar untergeordnete, jeweils nur vorübergehende Bedeutung zu.

Wie — nach Chrysostomus — Gott in seiner Menschenfreundlichkeit sich selbst gleichsam nicht beachtet und soweit vergißt, daß man den Eindruck gewinnen könnte, er vermöge nicht ohne den Menschen zu sein, so soll auch der Mensch nicht an sich denken, soll sich selbst vergessen und nur das Gottgefallen suchen, und zwar soweit, daß der Gedanke, Gott sei für ihn ein Gut, für ihn nicht mehr bestimmend wird; denn im Gegenüber-zu-Gott soll es auf den Menschen nicht ankommen.

Noch mehr! Der Mensch soll Gott nämlich nicht nur aus keinem Grunde lieben, der nicht Gott selbst wäre, er soll darüber hinaus selbst das Göttliche in Gott ausschließen, um in einem noch volleren Sinne lieben zu können; damit die Liebe noch mehr Liebe — oder eher Lob? — werde. Die von Chrysostomus gewollte διάθεσις ψυχῆς des Menschen vor Gott scheint selbst die Liebe übertreffen zu sollen. Man könnte diese Haltung als ein Sein bezeichnen, das aus der Liebe gewachsen, immer restlos bereit, ganz offen und ergeben ist, das nicht nur alles Irdische, sondern auch das eigene Ich, samt dem

Gott-als-ein-Gut-für-sich-haben-wollenden Ich, zurückdrängt. Ein ganz leeres und doch im Innersten zu « etwas », das es einmal « Gott » nannte, an Hinneigung volles Sein. Reinstes, fast motiv- und objektloses, seelisch intensivstes Sein vor « dem », was früher für es « Gott » war, nun aber, als unzureichend erfahren, selbst noch « über-holt » und zurückgelassen wurde (63).

Man hat den Eindruck, eine auf diese Weise « seiende » Seele sei nur noch ein nicht-mehr-anders-sein-könnendes, zwar irgendwie resignierendes, jedoch äußerst erfülltes, reines Ek-sistere.

Das wäre somit die Antwort des die φιλανθρωπία Gottes erlebenden Menschen, das Sein zu Gott ὡς ἐχρῆν (64). Beide Haltungen, die Gottes und die des Menschen, liegen auf derselben Linie, nämlich einer (analog zu verstehenden) Ek-stase. Man kann sich kaum etwas vorstellen, das « mehr » wäre. Beide, Gott und Mensch, geben dabei, was sie « können ». Die Antwort entspricht dem Anruf.

Sollte sich noch die Frage nach dem die Gott-Mensch-Gott-Beziehung letztlich bestimmenden Prinzip erheben, würden wir ohne Zögern jenen von Chrysostomus an der betreffenden Stelle zwar nur auf den zwischenmenschlichen Bereich bezogenen, aber wohl auf alle personalen Beziehungen ausweitbaren Leitsatz anführen, der besagt, daß das Ureigene eines Christen darin bestehe, nicht das Eigene, sondern das des anderen zu suchen: Ὃ μάλιστα ἴδιον Χριστιανῷ, τὸ μὴ τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν, ἀλλὰ τὰ τῶν ἑτέρων (65).

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4 – 00187 Roma

M. Žitnik S.J.

(63) ἀρκεῖ πρὸς εὐσέβειαν τὸ εἰδέναι ὅτι ἔστιν ὁ Θεός de incomprehens. Dei nat. 5,5 (48,743 = *SC 28bis*, 5, 393f.).

(64) In Mt h. 61,2 (58,590); οἱ τὸν Θεὸν φιλοῦντες, ὡς χρή in Ps 41, n. 5 (55,163); ὡς φιλεῖν ἄξιον in 1 Cor h. 32,6 (61,272).

(65) Ad pop. Antioch. h. 12,2 (49,129). — Vgl. *Phil* 2,4.

La anáfora de Addai y Mari y la anáfora maronita Šarrar: intento de reconstrucción de la fuente primitiva común

1. Estado actual de la cuestión

La impresión que deja una lectura de los principales estudios acerca de estas dos anáforas y sus mutuas relaciones no es precísamente de unanimidad (1). La mayoría de los intentos de reconstrucción del texto primitivo de la anáfora siro-oriental de Addai y Mari han girado en torno al hecho, de que pudiera haber existido, o no, en el original un relato institucional, que falta en todos los documentos antiguos de esta plegaria eucarística, y con él una verdadera anámnesis. Los resultados han sido muy dispares y la valoración de la anáfora, consecuentemente, también. Reduzcámonos a un resumen de los principales.

La drástica reducción efectuada por Ratcliff, le lleva a situar en la base de la anáfora una supuesta « eucaristía » a medio camino entre el ágape y la verdadera Misa (2). La misma reducción básica conduce a Dix, que aporta algunas modificaciones no independientes de sus ideas previas sobre el contenido teológico de la Eucaristía primitiva, a concluir que tenemos un equivalente del relato institucional en la misma anáfora, y que en ella

(1) Sobre el estado actual de la cuestión, véanse los recientes trabajos: W. F. Macomber, *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 55-84; E. J. Cutrone, *The Anaphora of the Apostles: Implications of the Mar Eša'ya Text*, *Theological Studies* 24 (1973) 624-642.

(2) Cf. E. C. Ratcliff, *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari*, *The Journal of Theological Studies* 30 (1928-1929) 23-32.

predomina una visión de la Eucaristía como anticipación de la segunda venida del Señor, y con no pocas coincidencias respecto a Hipólito (3). En un agudo análisis, B. Botte cree descubrir en la anáfora una verdadera anámnesis y, exigido por ella, un relato institucional, que estaría en la misma tradición del primitivo perdido; la consecuencia es que nos encontramos ante una anáfora completa, si bien con peculiaridades especiales y un fuerte sabor primitivo a teología eucarística poco desarrollada, todavía dentro de un ámbito semítico (4). En la misma línea se sitúan L. Bouyer y L. Maldonado (5); el primero, además, cree poder prescindir de parte de la epíclesis y llegar a una conexión entre esta plegaria y la *birkat ha-mazon* judía, concluyendo, que tenemos ante nuestros ojos una plena eucaristía primitiva, en que predomina una teología semítica del memorial sacrificial, todavía no explicitada en términos occidentales. H. Engberding, por su parte, somete todas estas construcciones a una crítica radical, al reconstruir las primitivas intercesiones comunes a Addai y Mari y Šarrar, al considerar la «anámnesis» de la primera como un añadido secundario y al concluir, que, tanto esas intercesiones comunes como la epíclesis, son primitivas, mientras que probablemente nunca hubo un relato institucional en el original de Addai y Mari (6). J. Vellian ofrece como pista de solución la conexión de esta anáfora, según el texto del manuscrito de Mar Ešaya editado por W. F. Macomber, con la liturgia judía de las *berakoth* precedentes al *Šema*; así aplica a la anáfora la teología de la santificación o consagración de la misma *beraka*, sin que haya necesidad

(3) Cf. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres 1964 (reproducción de la 2ª ed. de 1945), 173-187.

(4) Los principales trabajos de B. Botte sobre esta anáfora son: *L'Anaphore chaldéenne des Apôtres*, *OrChP* 15 (1949) 259-276; *Problèmes de l'Anamnèse*, *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954) 16-24; *L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales*, *Sacris Erudiri* 6 (1954) 48-72; *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari*, *L'Orient Syrien* 10 (1965) 89-106.

(5) L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966, 146-158; L. Maldonado, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la Misa*, Madrid 1967, 368-390.

(6) H. Engberding, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addai und Mar(i)*, *Oriens Christianus* 41 (1957) 102-124.

de concretizarse esta consagración en un relato institucional o en una epíclesis concretos (7). Finalmente, dejemos también constancia de una hipótesis de A. Raes, de que luego hablaremos más ampliamente, según el cual, la sección que Botte considera una anámnesis, aún en el caso de que perteneciera primitivamente a la plegaria eucarística, no tendría necesariamente que ser tal, pues podría interpretarse a la luz de los comentaristas sirios de la Eucaristía como una oración introductoria a la epíclesis (8).

Sin duda, en todos los estudios sumariamente señalados, como en otros varios de menor importancia que sobre el tema se han publicado, hay elementos válidos, aunque la diversidad de opiniones indica que la cuestión debe aún considerarse abierta. El intento que a continuación se expone procura tenerlos a todos ellos en cuenta, tratando de obviar a la vez las dificultades que presentan y ofrecer una explicación de los aspectos comunes de estas anáforas lo más coherente y verosímil que se pueda.

2. El texto de las dos anaforas

La mayoría de los estudios a que hemos hecho rápida alusión han trabajado sobre textos poco seguros de ambas anáforas, y casi ninguno ha planteado el problema de la relación entre ambas. Afortunadamente hoy disponemos de una buena edición crítica de las dos anáforas, lo que permite una aproximación más segura de las mismas (9). De estas ediciones traduzco a continuación el

(7) J. Vellian, *The anaphoral Structure of Addai and Mari compared to the Berakoth preceding the Shema in the Synagogue morning Service*, *Le Muséon* 85 (1972) 201-223.

(8) A. Raes, *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, *OrChP* 10 (1944) 216-226; véase también el reciente trabajo del mismos autor *The Enigma of the Chaldean and Malabar Anaphora of the Apostles* en: J. Vellian (ed.), *The Malabar Church* (= *Orientalia Christiana Analecta* 186) Roma 1970, 1-8.

(9) La edición crítica de Addai y Mari, tomando como texto base el manuscrito de la Iglesia de Mar Ešaya (s. X-XI) ha sido publicada por W. F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles*, *OrChP* 32 (1966) 335-371. La edición crítica de la anáfora maronita de San Pedro ha sido publicada por J. M. Sauget, *Anaphora Syriaca sancti Petri Apostoli tertia* en: A. Raes (ed.), *Anaphorae Syriacae*, II,3 (Roma 1973) 275-327; como texto base es usado el *París siríaco 71* de la Biblioteca Nacional de París, escrito el año 1453.

texto de la anáfora de Addai y Mari y los pasajes paralelos correspondientes de la anáfora maronita de San Pedro Apostol, conocida también bajo el nombre de « Šarrar » (10):

	Anáfora de los Apóstoles (Addai y Mari = AP)	**Anáfora del Apóstol Pedro (= Šarrar)**
	(Kusapa 1)	
(1)	*Gehanta*: Es digno de *alabanza* con todas nuestras bocas y de acción de gracias con todas nuestras lenguas	*Alabanza* a ti,
	el *Nombre digno de adoración y gloria*	*Nombre digno de adoración y gloria*
	del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,	*del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,*
	que ha creado el mundo por su gracia	*que has creado el mundo por* tu *gracia*

(10) Traduzco la anáfora de Addai y Mari del manuscrito de Mar Ešaya; suprimo el diálogo introductorio. Las partes acotadas entre paréntesis cuadrados, solamente iniciadas en el manuscrito, son completadas con la edición de J. E. Y. KELAITA, *The Liturgy of the Church of the East*, Mosul, 1928, 21-35, salvo que se diga otra cosa. Otras traducciones de fácil consulta: A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, 375-380 (traducción latina completa, con las tres « kusapa » u oraciones dichas en secreto por el sacerdote; texto latino a base de la edición de KELAITA); F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, 282-288 (traducción inglesa de la edición del Misal de Urmia de 1890); E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium Collectio*, Frankfurt 1847 (2a ed.), II, 582-586 (traducción latina de un manuscrito hoy perdido). A pié de página en notas doy algunas variantes importantes con la valoración de MACOMBER. Se omiten en nuestra traducción las tres « kusapa », inexistentes en este manuscrito. En cuanto a la anáfora de San Pedro, traduzco de *París Siríaco 71*, según la edición de SAUGET. Añado en nota algunas variantes de otros manuscritos, sobre todo cuando coinciden con Mar Ešaya. Además de la traducción latina que acompaña la edición de SAUGET, este mismo autor compuso otra anteriormente sobre el mismo manuscrito para A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, 410-415. Cf. sobre esta misma anáfora y sobre la liturgia maronita en general también M. HAYEK, *Liturgie Maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Tours 1964, quien en pp. 259-269 da una traducción francesa de nuestro texto. La cursiva indica coincidencia verbal entre una y otra anáfora, salvo mínimas diferencias que no he tenido en cuenta. He procurado en general reflejar estas coincidencias en la traducción, dentro de los límites de lo posible.

y a los habitantes de él por su clemencia
y ha redimido a los hombres por su misericordia
y ha hecho *a los mortales* una inmensa *gracia.*

y a los habitantes de él por tu misericordia
e hiciste redención

a los mortales
por tu *gracia* (11).

(II) *Miles y miles de* seres *celestiales*
y millares y millares de ángeles
adoran, Señor, tu majestad,
y los *ejércitos* de seres espirituales,
los *ministros de fuego y de espíritu,*
con los santos *querubines y serafines*
glorifican tu Nombre
(*Qanona*) mientras *claman* y dan gloria
⌊incesantemente, proclamando unos a otros en coro:⌋

Santo, Santo, ⌊*Santo*
es el Señor omnipotente;
llenos están el cielo y la tierra
de sus alabanzas.
(*Si es fiesta*: Hosanna en las alturas. Bendito el que viene y vendrá en el Nombre del Señor. Hosanna al Hijo de David)⌋ (12).
(Kusapa 2)

Miles y miles de ángeles *celestiales*
adoran, Señor, tu majestad,
y millares y millares de ejércitos
de ministros de fuego y de espíritu
con temor (le) glorifican
con los querubines y serafines,
que unos a otros bendicen, santifican
y *claman* y dicen,
también nosotros, Señor, por tu gracia y tu misericordia, seamos hechos dignos de decir con ellos tres veces:
Santo, Santo, Santo ...

(III) *Gehanta*: Y con estos ejércitos celestiales
te damos gracias, Señor, (13)
también *nosotros, tus* pobres *siervos*
débiles y miseros,
porque nos diste una gracia inmensa
que con nada se puede pagar:
pues *te has revestido de nuestra humanidad,*

T*e damos gracias, Señor,*
nosotros tus siervos
pecadores,
porque nos diste una gracia
que con nada se puede pagar:
te has revestido de nuestra humanidad,

(11) « por tu misericordia ... gracia » / « por tu clemencia y has redimido a los hombres por tu misericordia y has hecho gracia a los mortales »: los restantes manuscritos.

(12) Lo comprendido entre paréntesis cuadrados es una fórmula del MS de Mar Ešaya, pero en la anáfora de Teodoro de Mopsuestia (cf. MACOMBER, *The Oldest Known Text...*, *OrChP* 32 (1966) 363, nota 9).

(13) El Misal de Mosul añade aquí la narración de la institución en sus dos ediciones de 1901 y 1936.

para vivificarnos por tu divinidad,
nos has levantado de nuestra humillación,
has reconstruido nuestra ruina,
has resucitado nuestra mortalidad,
has perdonado nuestras deudas,
has justificado nuestra culpabilidad,
has iluminado nuestra inteligencia
has vencido, Señor nuestro y Dios nuestro, *a nuestros enemigos,*
hiciste triunfar la pequeñez de *nuestra débil* naturaleza
por las abundantes misericordias de tu gracia [14].
(*Qanona*) *Y por todas* [tus ayudas y *tus gracias* en favor nuestro
te rendimos alabanza a tí y honor
y confesión y adoración

ahora y siempre y por los siglos. Amén.]
(Kusapa 3)

para vivificarnos por tu divinidad,
nos has levantado de nuestra humillación
has reconstruido nuestra ruina,
has resucitado nuestra mortalidad,
has justificado nuestra culpabilidad,
has perdonado nuestras deudas,
has iluminado nuestra inteligencia,
has vencido
a nuestros enemigos,
has hecho triunfar
nuestra debilidad.

Y por todas estas
gracias tuyas
te rendimos alabanza y honor a tí
en tu santa Iglesia ante tu altar propiciatorio
ahora y siempre y por los siglos. Amén.]

(IV) *Gehanta*: *Señor, por tu mucha* [15] *misericordia,* que no puede narrarse,
haz memoria buena
de todos los padres piadosos y justos
que han sido agradables a tus ojos,
en la conmemoración del cuerpo
y la *sangre* de tu Cristo
que te ofrecemos sobre el *altar*
puro y *santo,*
como tú nos enseñaste;

y danos tu tranquilidad y tu paz
todos los días del siglo. Amén [16]

Señor, por tu mucha
misericordia,
haz memoria buena
de todos los padres piadosos y justos

en la conmemoración de tu *cuerpo*
y de tu *sangre*
que te ofrecemos sobre tu *altar*
vivo y *santo,*
como tú, esperanza nuestra, *nos enseñaste por* tu santo *evangelio* y dijiste:
Yo soy el pan vivo bajado del cielo, para que tengan vida por mí los mortales [17].

[14] Aquí insertan la narración de la institución el Misal de Urmia de 1890 y el Misal malabar de 1960.

[15] « mucha » / escrito por una mano, que parece la misma del manuscrito, al margen: MACOMBER, *The Oldest Known Text...*, *OrChP* (1966) 365.

[16] « Amén » / Aunque está en el manuscrito, es omitida por muchos otros; esta omisión es preferible: MACOMBER, *The Oldest Known Text...*, *OrChP* (1966) 365.

[17] Cf. Jn 6,51.

	(Sigue la narración de la institución; oración de la oblación; intercesión de la madre de Dios)
(V) Para ([18]) que te conozcan todos los habitantes de la tierra, pues tú eres el único Dios, Padre verdadero, y tú el que enviaste a nuestro Señor Jesucristo, Hijo tuyo y amado tuyo; él mismo, Señor y Dios nuestro,	
nos enseñó *por medio de* su *evangelio* vivificante toda la pureza y santidad	(*por* tu santo *evangelio*) (*cf. supra*) Ofrecemos, Señor, ante ti esta oblación en memoria de todos los padres piadosos y justos:
de los profetas, de los apóstoles, *de los mártires, de los confesores,*	*de los profetas, de los apóstoles,* *de los mártires, de los confesores,* de todos nuestros patriarcas, del Papa de la ciudad de Roma, de los metropolitas,
de los obispos, *de los sacerdotes, de los diáconos,*	*de los obispos,* de los doctores, *de los sacerdotes, de los diáconos,* de las diaconisas, de los no casados, de los célibes, de las vírgenes,
y de todos los hijos de la Iglesia santa y católica,	*y de todos los hijos de la Iglesia santa*
que han sido sellados con el sello vivo ([19]) *del* santo *bautismo.*	*que han sido sellados con el sello del bautismo* propiciatorio y a los que has hecho partícipes de tu santo cuerpo.
(VI) Y también nosotros, Señor, (*tres veces*) tus pobres servidores, débiles y míseros, que estamos congregados ([20]) y asistimos ante	(Siguen las intercesiones).

([18]) La edición de KELAITA (*The Liturgy of the Church of the East*, Mosul, 1928) comienza esta sección así: « Así pues, Señor, Dios nuestro, danos tu tranquilidad y tu paz todos los dias del siglo, para... » (sigue como en el texto).

([19]) « vivo » o « vivificante » / segunda mano de la época; se encuentra en todos los demás manuscritos; el hecho de no hallarse en Šarrar hace sin embargo ser prudentes; MACOMBER, *The Oldest Known Text...*, *OrChP* (1966) 367.

([20]) « que estamos congregados » / asi Mar Ešaya y Diarbekir Hudra, los dos testimonios más antiguos; en los demás: [illegible] « en tu Nombre »; MACOMBER, *ibid.*, 367.

tu presencia en este momento ([21]), (y) ([22]) hemos recibido por tradición el ejemplo (= *typos*) que viene de tí, alegrándonos, glorificando, exaltando, conmemorando y alabando ([23]), y celebrando este misterio (= *rozo*) grande y tremendo ([24]) de la pasión, de la muerte y de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo.

		Escúchame, Señor, (*tres veces*)
(VII)	(*Y*) ([25]) *venga, Señor, tu Espíritu Santo* ([26])	*y venga, Señor, tu Espíritu* Vivo y *Santo*
	y descienda ([27]) *sobre esta oblación*	*y descienda* y habite *sobre esta oblación*
	de tus siervos,	*de tus siervos,*
	a fin que nos *sea,* Señor,	*a fin que* les *sea* a los participantes
	para remisión de las deudas	*para remisión de las deudas*
	y perdón de los pecados,	*y perdón de los pecados,*
	para la gran esperanza de *la resurrección*	*para la* bendita *resurrección*
	de los muertos	*de los muertos*
	y para la vida nueva en el Reino de los cielos	*y para la vida nueva en el Reino de los cielos*
	con todos los que han sido agradables a tus ojos.	por los siglos.
(VIII)	*Y por* toda *tu* admirable ([28]) *economía*	*Y por tu* gloriosa *economía*
	en favor nuestro te damos gracias	*en favor nuestro te damos gracias,*
	y te alabamos sin cesar	nosotros tus siervos pecadores,
		redimidos por tu *sangre* inocente,

([21]) « en este momento » / así Mar Ešaya; falta en muchos manuscritos primitivos; probablemente no primitivo; MACOMBER, *ibid.*, 367.

([22]) « y » / no en Mar Ešaya; está en todos los demás menos en un manuscrito de 1608; posíblemente primitivo; MACOMBER, *ibid.*, 367.

([23]) « alabando » / está en Mar Ešaya; poco sostenido en otros manuscritos; probablemente no primitivo; MACOMBER, *ibid.*, 369.

([24]) « tremendo » / está en Mar Ešaya; falta en Diarbekir Hudra y otros dos manuscritos más tardíos; quizá no primitivo; MACOMBER, *ibid.*, 369.

([25]) « y » / no en Mar Ešaya; sí en otros manuscritos numerosos; probablemente primitivo; MACOMBER, *ibid.*, 369.

([26]) « santo » / la gran mayoría de manuscritos coincide con Šarrar: « vivo y santo ». Esta lección podría ser primitiva; MACOMBER, *ibid.*, 369.

([27]) « descienda » / + « y habite »: un manuscrito y Šarrar; indecisa la lección primitiva; MACOMBER, *ibid.*, 369.

en tu Iglesia redimida con la *sangre* preciosa de tu Cristo *en alta voz* y descubiertos los rostros (*Qanona*) dirigiendo [la alabanza, el honor, la confesión y la adoración a tu Nombre viviente, santo y vivificante,	*en alta voz* que da gracias *en tu* santa *Iglesia* ante tu altar propiciatorio
ahora y siempre y por los siglos de los siglos. *Amén.*]	*ahora y siempre y por los siglos de los siglos.* *Amén.*]

3. El posible relato institucional de Addai y Mari (= AP)

La intuición de que parte este nuevo tentativo de reconstrucción del texto original y del iter posterior de AP es de W. F. Macomber: ¿no nos podríamos acercar al original común de AP y Šarrar al suponer que esta última anáfora hubiera conservado en su relato institucional y en las oraciones que siguen los elementos esenciales primitivos, comunes a una y otra? ([29]). La hipótesis se apoya en una conclusión del trabajo citado de H. Engberding: teniendo en cuenta, que la plegaria eucarística, que está en la base de AP y Šarrar, provendría de la zona de lengua aramea del Patriarcado de Antioquía, donde eran conocidas anáforas con relato institucional y anámnesis; y suponiendo además que, por muy aislada que estuviera esta región, al menos los obispos debían conocer tales anáforas, parece justificado « a priori » el que la versión maronita nos haya conservado lo esencial de la institución y anámnesis primitivas, mientras no haya razones « a posteriori » para rechazarlo.

No todo es antiguo, naturalmente: así la plegaria a la Virgen y la precedente oración del incienso ([30]), que interrumpen la narración, no parecen antiguas. Hay que admitir, que el modo de introducir la narración institucional, tras una conmemoración de

([28]) « admirable » / « gloriosa »: dos manuscritos antiguos; quizá ésta sea la palabra originariamente primitiva, pues además coincide con Šarrar; la lección del Misal de Urmia: « por toda esta economía » no parece ser de ninguna manera la original; Macomber, *ibid.*, 371.

([29]) Cf. W. F. Macomber, *The Maronite and Chaldean Versions...*, *OrChP*, 37 (1971) 77-78.

([30]) Cf. A. Raes (ed.), *Anaphorae Syriacae* II, 3 (Roma 1973) 302-305; A. Hänggi-I. Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, 413-414.

difuntos, es por lo menos extraño, pero quizá podamos encontrar una razón para ello; además, no está del todo claro, que en la sección IV de Šarrar comiencen las intercesiones; y el hecho de que las secciones IV y V estén separadas en ambas fuentes, puede ser un indicio de que así era en el original.

Hasta aquí el camino señalado por Macomber. Ciertamente parece una hipótesis, en sí misma y como tal, aceptable. Su comprobación exigiría un estudio a fondo de estos pasajes. Sin haber llegado a ello, presento a continuación brevemente algunas constataciones a que he llegado en un primer intento comparativo, tanto de la narración institucional, como de las dos plegarias de oblación que siguen. Aunque he tenido siempre presente el texto siríaco, para mayor facilidad de lectura se usa aquí la traducción latina de J.-M. Sauget.

Comencemos con el relato institucional. He aquí la traducción latina del texto de Šarrar:

> Facimus, Domine, memoriam passionis tuae sicut docuisti nos: Nocte in qua tradebaris crucifixoribus, accepisti, Domine, panem in manus tuas puras ac sanctas, et aspexisti in coelum ad Patrem tuum gloriosum, benedixisti+et signasti +sanctificasti +, Domine, et fregisti et dedisti discipulis tuis, apostolis beatis, et dixisti eis: Hic est panis corpus meum, illud quod pro vita mundi frangitur et traditur, et erit accipientibus illud in propitiationem debitorum et in remissionem peccatorum; accipite, manducate ex hoc et erit vobis in vitam aeternam.
>
> Et etiam super calicem similiter gratias egisti et glorificasti et dixisti, Domine: Hic calix (est) sanguis meus ille testamenti novi, qui pro multis effunditur in veniam peccatorum; accipite, bibite ex eo vos omnes, et erit vobis in propitiationem debitorum et in remissionem peccatorum et in vitam aeternam.
>
> (Populus): Amen.
>
> Et dicit: Quotiescumque enim ex corpore hoc sancto manducaveritis et ex calice hoc vitae et salutis biberitis, mortis et resurrectionis Domini vestri commemorationem facietis usque in diem magnam adventus eius [31].

Comparando este texto con el de la anáfora siro-oriental de Teodoro [32], se nota una coincidencia en lo sustancial. Especial

[31] J.-M. Sauget, *Anaphora Syriaca S. Petri Ap. III^a*, in: A. Raes (ed.) *Anaphorae Syriacae*, o. c., II, 3, 301-303.

[32] He aquí la fórmula de Teodoro para el relato institucional y

relieve adquiere la coincidencia en situar las palabras demostrativas de Jesús, « Hoc est corpus », « His est sanguis » antes de las invitaciones a comer y beber, que Teodoro sitúa unidas al final de todo el párrafo. El texto de Teodoro por lo demás es notablemente más simple. El mandato memorial está formulado de una manera totalmente distinta, y éste es otro dato importante, porque aquí Teodoro parece haber conservado una fórmula de la tradición siro-oriental.

Comparando el texto ahora con formularios siro-antioquenos [33] se observan las mismas coincidencias que con la anáfora de Teodoro, excepto la manera de citar las palabras demostrativas de Jesús, que en todas ellas vienen después de la invitación a comer el pan y a beber el cáliz. Tampoco se encuentra en ellas la fórmula sobre el pan « quod pro vita mundi ». La fórmula de Šarrar ofrece además con estas anáforas las siguientes coincidencias, no halladas en Teodoro: más apelativos honoríficos sobre las manos de Jesús, la expresión « sanctificasti », la mención de « discipulis et apostolis », el añadido « frangitur et datur », y sobre todo el binomio final, casi siempre repetido tanto en la fórmula sobre el pan como en la fórmula sobre el vino, « et in remissionem peccatorum et vitam aeternam », que parece una característica

---

la anámnesis, según la traducción de RENAUDOT II, 613, reproducida en *Prex Eucharistica*, o.c., 383-384:

« Qui cum apostolis suis ea nocte qua traditus est, celebravit mysterium hoc magnum, tremendum, sanctum et divinum: accipiens panem benedixit et fregit, deditque discipulis suis et dixit: Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur, in remissionem peccatorum. Similiter et calicem: Gratias egit, et dedit illis dixitque: Hic est sanguis meus Novi Testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. Accipite igitur vos omnes, edite ex hoc pane, et bibite ex hoc calice, et ita facite quotiescumque congregabimini in mei memoriam.

Sicut praeceptum nobis est ita congregati sumus, nos servi tui humiles, imbecilli et infirmi, ut cum bona venia gratiae tuae, celebremus mysterium magnum, tremendum, sanctum et divinum, per quod facta salus est magna universo humano generi nostro. Referimusque simul laudem, honorem, confessionem, et adorationem, Patri et Filio et Spiritui Sancto nunc et semper et in saecula saeculorum ».

[33] La comparación ha sido hecha con las siguientes anáforas: Doce Apóstoles I, (A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, 266), Santiago (*ibid.* 270), Timoteo de Alejandría (*ibid.* 278-279), Severo de Antioquia (*ibid.* 282), Ignacio de Antioquía (*ibid.* 289).

de este tipo de anáforas. Además el mandato memorial coincide también con esta tradición.

En la tradición alejandrina ([34]) encontramos la expresión « aspexisti in coelum ad Patrem tuum » y la calificación de « beati » a los apóstoles.

Como rasgos que parecen no tener correspondencia en Šarrar con otras anáforas, en cuanto yo he podido ver, quedan los siguientes: « crucifixoribus », « signavit », « et erit accipientibus illud in propitiationem debitorum » (dos veces), « et glorificasti », « Hic panis est », « Hic calix est ». De estos rasgos, la calificación de la comunión como propiciación o redención por los pecados parece redaccional, pues esta idea está machaconamente repetida en la anáfora sin casi coincidencia con AP ([35]). Las demás expresiones no parecen ser otra cosa, sino concrecciones de un posible texto más sobrio, es decir, añadidos secundarios, excepto quizá « signavit », atestiguado por San Efrén ([36]).

En consecuencia, y a la espera de una más profunda investigación de esta sección, las observaciones que surgen tras esta primera aproximación al texto del relato institucional de Šarrar son las siguientes: Este relato parece haber sido compuesto sobre

([34]) Concretamente en la anáfora alejandrina de S. Marcos (*Prex Eucharistica*, o.c., 113) y el papiro de Manchester (*ibid.* 121); sólo parciales coincidencias en este punto con el papiro Der Balizeh (*ibid.* 127) y Cirilo copto (*ibid.* 136-137).

([35]) En la anáfora se califica de « propiciatorio » el altar (sección III), se habla también de « bautismo propiciatorio » (sección V); en las plegarias de oblación se dice « sacrificio propiciatorio » (cf. el texto más adelante), en las intercesiones propias se ruega « in propitiationem animarum nostrarum » (J.-M. SAUGET, *Anaphora Syriaca S. Petri Ap. III^a^*, in: A. RAES (ed.), *Anaphorae Syriacae*, II, 3 (Roma, 1973) 307); en la sección VII se usa la expresión « para remisión de las deudas » (única coincidencia con Addai y Mari = AP); en la sección VIII se vuelve a hablar de « altar propiciatorio ». Fuera de la anáfora propiamente dicha, todavía se usan las siguientes expresiones: « partícula propiciatoria » (en la *consignatio*), « víctima propiciatoria » (letania diaconal), « altar propiciatorio » (oración a la inclinación de cabeza). Véanse las citas en la edición de SAUGET; en todos los casos en que sale « propiciación » o sus derivados se usa la misma raiz siríaca.

([36]) La expresión es usada por S. Efrén en su Sermón IV de Semana Santa, 4: « Accepit Jesus in manibus suis merum in initio panem et benedixit, signavit ac sanctificavit eum », cf. J. SOLANO, *Textos eucaristicos primitivos*, Madrid 1952, I, 263.

un esquema cercano al de la anáfora de Teodoro, con fuerte influencia posterior siro-antioquena y algún contacto con la liturgia alejandrina. Se aprecian en él algunas elaboraciones secundarias, que podrían pertenecer a un momento de revisión de la anáfora, en que se puso de relieve el carácter propiciatorio de la Eucaristía. Faltan en él los temas del ejemplo (typos) y del misterio (*rozo*), que parecen característicos de la tradición siro-oriental. Si quisiéramos intentar una posible reconstrucción de un texto cercano al original, teniendo en cuenta las observaciones hechas, sería más o menos lo que sigue:

> Nocte in qua tradebaris (crucifixoribus)
> accepisti panem in manus tuas sanctas,
> benedixisti (et signasti) et fregisti
> et dedisti discipulis tuis et dixisti:
> Hoc est corpus meum
> quod pro vita mundi frangitur
> in remissionem peccatorum.
> Accipite, manducate ex hoc omnes.
> Et super calicem similiter
> gratias egisti et dixisti:
> Hic est sanguis meus novi testamenti
> qui pro multis effunditur
> in veniam peccatorum.
> Accipite, bibite ex eo vos omnes.
> (Quotiescumque congregabimini,
> commemorationem meam facietis) ([37]).

Para completar este análisis, intentemos también una aproximación a las dos plegarias de oblación, consideradas por Macomber con posibilidades de guardar elementos antiguos. El procedimiento aquí ha sido comparar este texto con el equivalente de la anáfora de Teodoro y con el conjunto de las partes comunes a Šarrar y AP. Veamos primero la traducción latina del texto actual:

([37]) La fórmula « hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur ad remissionem peccatorum », muy próxima a la de nuestro relato, está atestiguada por Gabriel de Qatraya, que escribió su comentario a la Eucaristia probablemente antes de la reforma de Išoyab III (cf. S. Hermiz Jammo, *Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne*, *OrChP* 32 (1966) 39-52). En cuanto al mandato memorial, el tema de la reunión sale después en la plegaria de oblación; los demás elementos son comunes a Šarrar y Teodoro.

Adoramus te, Unigenite Patris, primogenitae naturae, agne spiritualis, qui descendisti de supernis ad inferiora ut esses sacrificium propitiatorium pro omnibus hominibus (ita) ut sumeres delicta eorum voluntarie, et condonares per sanguinem tuum peccata, et sanctificares per immolationem tuam immunda. Vivifica nos, Domine, per vitam tuam veram, et purifica nos per expiationem spiritualem, et concede nobis ut lucremur vitam per mortem tuam vivificatricem et stemus coram te cum puritate et ministremus tibi cum sanctitate et offeramus oblationem hanc divinitati tuae, et placetur in ea beneplacitum maiestatis tuae, et effundatur misericordia tua super nos omnes, Pater [38].

Ita, quaesumus a te, Unigenite Patris, per quem promulgata est pro nobis pax Filii Altissimi per quem pacificata sunt superiora cum inferioribus, « Pastor bone qui posuisti animam tuam pro ovibus tuis » et salvasti eas « a lupis rapacibus » (cf. Jn 10,11-12), Domine misericors, qui elevasti vocem in cruce et congregasti nos de errore vanitatis. « Deus, Deus spirituum et omnis carnis » (Num 16,22; 27,16), ascendant orationes nostrae ad te et descendat misericordia tua super petitiones nostras, et acceptabilis fiat oratio ista coram te, in cuius memoriam passionis offerimus illam super altare tuum propitiatorium. Placetur per eam divinitas tua, et expleatur per illam voluntas tua, et condonentur per illam delicta nostra, et remittentur per illam peccata nostra, et commemorentur in illa defuncti nostri. Et confitemur tibi et adoramus te et laudamus te et « Patrem tuum qui misit te propter salutem nostram » (cf. Jn 3,17) et Spiritum tuum vivum et sanctum, nunc (et in saecula saeculorum. Amen) [39].

La primera observación sobre este texto se impone inmediatamente: refleja una cristología bastante distinta de la del resto de la anáfora. Mientras la sección III se expresa en términos casi adopcionistas (« vestiste nuestra humanidad »), en la primera oración se habla de descenso de Cristo en términos totalmente distintos a los de una cristología del « assumptus homo ».

Una segunda observación se refiere a la teología sacrificial reflejada en estos textos, que es mucho más evolucionada que la

[38] J.-M. SAUGET, *Anaphora Syriaca S. Petri Ap. IIIa*, in: A. RAES (ed.), *Anaphorae Syriacae*, II, 3 (Roma, 1973) 303; en lugar de « Pater », que parece aquí fuera de lugar, pues la oración está dirigida al Hijo, otros manuscritos ponen: « Domine noster et Deus noster, tibi gloria », cf. *ibid.* en el aparato crítico.

[39] *Ibid.*, 303.

de todo el resto de la anáfora. Esta teología sacrificial tiene muchos puntos de contacto con la anáfora de Teodoro y desarrolla ampliamente la idea del sacrificio propiciatorio, que, como antes notamos, parece ser una idea propia de esta anáfora ya revisada.

Las citas de la Escritura, casi literales, parecen en general signo de elaboración posterior.

La mención, en la segunda oración, de la conmemoración de los difuntos, así como la única mención de la conmemoración de la pasión, parecen conectar con el posible comienzo de las intercesiones en la sección IV. Esto nos lleva a pensar, que las oraciones de la oblación son posteriores a las intercesiones, al menos como actualmente están.

Si intentamos ahora una reconstrucción de los elementos primitivos de esta plegaria, teniendo en cuenta las observaciones hechas, deberemos atenernos a las coincidencias con la anáfora de Teodoro, que no representen ni una cristología, ni una concepción sacrificial avanzadas. Parece buen método también el dar preferencia a las expresiones que tengan semejanzas con las encontradas en las secciones más antiguas de la anáfora Šarrar, y a la vez sean coincidentes con AP (secciones I.III.IV-V, según la reconstrucción de Engberding, y VIII). Por hipótesis prescindimos también de la epíclesis [40]. El resultado es el siguiente:

[40] He aquí un panorama de posibles aproximaciones entre estas plegarias, la anáfora de Teodoro y las partes comunes de Addai y Mari y Šarrar; para facilitar una rápida consulta, cito la anáfora de Teodoro por la traducción latina de Ed. A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, 383-384.

Primera oración:

— Adoramus te: Adoramus te (Teodoro, 3ª « gehanta », 384).
— Agne spiritualis: mysterium agni Dei (Teodoro, *ibid.*).
— qui descendisti de supernis ad inferiora: posible reflejo de la Cristología de Teodoro en el Post-Sanctus, fundada en Fil 2,11.
— condones per sanguinem tuum peccata: redempti per sanguinem tuum innocentem (Addai y Mari = AP, Šarrar: sección VIII).
— vivifica nos Domine per vitam tuam veram: ut vivificares nos per divinitatem tuam (AP, Šarrar: sección III).
— ut lucremur vitam per mortem tuam vivificatricem: vivificasti (= resuscitasti) mortalitatem nostram (*ibid.*).
— stemus coram te . . . et ministremus: stamus coram te (AP: sección VI);

— *Adoramus te*: coincidencia entre Šarrar, Teodoro y Nestorio, lo que supone una tradición común siro-oriental;

— *agne spiritualis*: tema coincidente con Teodoro;

— *qui condonasti per sanguinem tuum peccata*: coincidencia probable con la sección VIII.

— *vivifica nos per vitam tuam veram*: coincidencia con sección III;

— *et concede nos ut lucremur vitam per mortem tuam vivificatricem*: coincidencia con sección III;

— *et stemus coram te et ministremus tibi*: coincidencia con Šarrar, AP, Nestorio; la idea puede considerarse pues común a AP y Šarrar, aunque en AP sólo se encuentre en la sección VI;

— *per quem pacificata sunt superiora cum inferioribus*: coincidencia con Teodoro;

— *qui congregasti nos*: es posible quizá que encontremos aquí la idea de la reunión, que parece tradicional y específicamente siro-oriental; coincidencia con Teodoro y sección VI de AP;

— *in cuius memoriam passionis offerimus oblationem super altare tuum*: la frase tiene muchos puntos de contacto con la sección IV.

— *Et confitemur tibi et adoramus te et laudamus te nunc et in saecula saeculorum*: coincidencia con el « qanona » de la anámnesis de Teodoro. El hecho de que esté situado aquí nos hace pensar en la posibilidad de una sola oración de oblación, reforzada esta posibilidad por el hecho de que el « ita

---

dignos praestitisti nos administrandi coram te ministerium hoc (Teodoro, 3ª « gehanta », 384).
— offeramus oblationem: offerimus ... sacrificium hoc vivum (Teodoro, *ibid.*).
— et placetur in ea: ut complaceat, Domine (Teodoro, *ibid.*).

Segunda oración:

— pax Filii tui Altissimi, per quam pacificata sunt superiora cum inferioribus: pacificavit per sanguinem crucis suae, quae in caelis et quae in terris sunt (Teodoro, anámnesis, 383).
— congregasti nos de errore vanitatis: sicut praeceptum nobis est, ita congregati sumus (Teodoro, anámnesis, 383; la raiz siriaca de « congregare » es aquí, como en la sección VI de Addai y Mari = AP y en el texto citado de Šarrar siempre la misma: *knš*).
— in cuius memoriam passionis offerimus illam (oblationem) super altare tuum propitiatorium: in commemorationem corporis tui et sanguinis tui quae offerimus tibi super altare tuum vivum et sanctum (AP, Šarrar: sección IV).
— placetur per eam divinitas tua: ut complaceat tibi Domine (Teodoro, 3ª « gehanta », 384).

quaesumus » parece una fórmula de unión forzada por una prolongación de la plegaria. Además en la anáfora de Teodoro sólo encontramos una plegaria que comienza con la expresión « Adoramus te ».

Reconstruyendo la plegaria con los elementos dichos, nos encontraríamos con una plegaria que habría conservado todos los temas fundamentales de una anámnesis siro-oriental. En consecuencia, y a la espera de un estudio más en profundidad sobre el tema, puede afirmarse que la hipótesis de Macomber parece viable y ofrece posibilidades para una reconstrucción del iter de la anáfora de Addai y Mari, como a continuación intentaremos.

4. La Anáfora de Addai y Mari (= AP) y la birkat ha-mazon

La semejanza existente entre AP y las bendiciones judías es un hecho hoy generalmente admitido, y ya hemos reseñado algunas de las aproximaciones intentadas. La última, por orden de aparición, ha buscado un intento de acercamiento entre AP y las dos bendiciones previas al *Šema* (41). Sin embargo, AP parece estar construida desde el principio por tres *gehanta* claramente perceptibles, las cuales sugieren más bien un acercamiento a la estructura tripartita de la antigua *birkat ha-mazon*. Además en la hipótesis de una relación AP – *Šema* no se tiene en cuenta suficientemente la estructura de las bendiciones del *Šema*: ¿por qué se prescinde de la tercera?. L. Ligier, siguiendo a J. Heinemann, recuerda una vez más que no se puede hacer abstracción de algunas bendiciones integradas en un todo y con el que forman una estructura completa (42). A esto habría que añadir otra observación: las aproximaciones que en el caso dicho se hacen entre uno y otro texto muestran, a mi juicio, sólo una cierta comunidad de temas, pero, salvo en el caso del Sanctus, no se da practicamente

(41) Cf. J. Vellian, *The anaphoral Structure of Addai and Mari compared to the Berakoth...*, *Le Muséon* 85 (1972) 201-223.

(42) L. Ligier, *Les origines de la prière eucharistique: De la cène du Seigneur à l'Eucharistie*, *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 3 (1972) 188, apoyándose en el estudio de J. Heinemann, *Prayer in the Period of the Tanna'im and Amora'im. Its Nature and its Pattern*, Jerusalén 1964, 2ª ed. 1966.

ninguna coincidencia verbal, y la epíclesis queda totalmente fuera del campo de la comparación.

Parece, en consecuencia, que es más eficaz volver sobre la estructura tripartita de la *birkat ha-mazon*, sobre todo en su forma pascual, con relación a la cual el P. Ligier ha dado serias razones para proponerla como esquema inspirador de la anáfora ([43]). En el análisis que este autor hace de las tres bendiciones judías tras la comida, subraya varios hechos, que han de ser tenidos en cuenta. El primero, comprobado por el estudio sobre la *tefilla* judía de Heinemann, ya citado, es que en los primeros siglos las perícopas de la *birkat ha-mazon* tienen todavía un texto flexible y además cada una de ellas puede pasar con cierta facilidad de una estructura litúrgica a otra; así p.e. la *birkat Yerušalayim* se encuentra en las *Šemoneh-Esreh* y también en otros dos lugares ([44]). Un segundo dato es también importante: para precisar el sentido de las tres perícopas de la *birkat-ha-mazon*, en tiempos de Cristo y en los primeros siglos, hay que tener en cuenta no sólo los temas subrayados por su cláusula — el universo, la tierra, Jerusalén — sino más aún el movimiento marcado por su *incipit*: bendición del Dios creador, acción de gracias por la alianza, súplica y recuerdo ([45]).

Una tercera constatación es también importante, y forma la base de nuestra hipótesis, que en este punto sigue fielmente a Ligier: la *birkat ha-mazon* admite varios embolismos, como así mismo otras bendiciones. Este autor resume así su investigación: « En la *birkat ha-mazon* de Pascua el embolismo eucarístico, relato-anámnesis, puede encontrarse en dos lugares. Por razón de su tema institucional y narrativo puede, en primer lugar, hallarse en la segunda perícopa o *birkat ha-aretz*, en donde se insertan

([43]) L. Ligier, *De la cène de Jésus à l'anaphore de l'Eglise*, *La Maison-Dieu* 87 (1966) 7-49 (trad. española en: *El canon de la Misa*, Barcelona 1967, 139-200, especialmente 169-181); *De la cène du Seigneur à l'Eucharistie* en: *Assemblées du Seigneur*, 2ª serie, 1 (París 1968) 19-57 (trad. esp. en: *Escucha Israel* 1 (Barcelona 1970) 29-82, especialmente 46-60). Ligier usa como base de su estudio el texto de la *birkat ha-mazon* del Seder R. Saadia Gaon (s. X), cf. A. Hänggi-I. Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, 10-12; cf. también L. Bouyer, *Eucharistie*, Tournai 1966, 157-158; 182.

([44]) Cf. J. Heinemann, *Prayer in the Period*, o.c. 39-41; 49-51.

([45]) L. Ligier, *De la cène de Jésus*, *o.c.*, *trad. esp. cit.*, 175-176.

los embolismos institucionales. Pero, en razón de su tema escatológico, puede estar también atraido por la súplica de la tercera perícopa en conjunción con el embolismo del recuerdo *ya'aleh we-yabho* » ([46]). Nótese finalmente, que en el día de Pascua el tema escatológico-epiclético, ya reforzado por este embolismo, está aún subrayado por la presencia de los versículos de la copa de Elías, que piden « la efusión » de la cólera divina y seguían con bastante probabilidad, en tiempos de Jesús y en los primeros siglos, a la tercera bendición.

Comparando después este mismo autor la estructura de la *birkat ha-mazon* con AP y Šarrar, comenta: « Sus tres secciones o *gehanta* hacen inmediatamente pensar en las tres perícopas de la *birkat ha-mazon* en tiempos de Jesús. La primera tiene por objeto a Dios creador y redentor del Universo. La segunda, por su *incipit* y su conclusión, es exactamente una acción de gracias. Exalta y enumera los beneficios de la economía de salvación. Como la *birkat ha-aretz* de la mesa, (la anáfora) conduce al final hacia el tema inicial de la acción de gracias mediante este *qanona* significativo: « y por todas tus ayudas y tus gracias... ». La última *gehanta* es una súplica que presiona al Padre para que tenga un recuerdo benévolo de los antepasados, los fieles bautizados y todos los habitantes de la tierra ([47]). Los temas se suceden exactamente en el mismo orden de la oración judía de la mesa: bendición al Dios creador del Universo, acción de gracias, súplica-recuerdo. ¿En dónde se colocará el embolismo eucarístico? (...) La anáfora maronita Šarrar lo sitúa en el interior de la tercera sección, como conclusión de la súplica-recuerdo. Sería pues esta « súplica », en una palabra, la tercera perícopa de la oración judía de la mesa, la que habría introducido el memorial de Cristo. Después de haber dicho, en efecto, al Padre: « Haz memoria de nuestros padres, de los fieles bautizados... », la oración introduciría el relato de esta forma: « En cuanto a nosotros, hacemos memoria... » ([48]).

([46]) L. Ligier, *De la cène du Seigneur, o.c., trad. esp. cit.*, 52.

([47]) También el *incipit* coincide practicamente con el de esta bendición, que comienza en hebreo con las palabras *raḥem 'Adonai*: « Ten misericordia, Señor »; el incipit siríaco de esta plegaria es: *'anat mari be-raḥmeka*, « Tú, Señor, por tu misericordia ».

([48]) *De la cène du Seigneur, o.c., trad. esp. cit.*, 56-57.

La conclusión a que Ligier llega, a partir de la estructura de la *birkat ha-mazon*, coincide con la intuición de Macomber, para quien Šarrar habría guardado el sitio exacto del bloque narración-anámnesis en la tercera *gehanta*, precísamente entre las secciones IV y V, que son las más divergentes en la tradición textual de Šarrar y AP. ¿Cómo habría sido entonces el texto primitivo de estas dos anáforas?. Intentemos una reconstrucción.

5. Intento de reconstrucción del texto primitivo

La primera *gehanta* habría sido modulada sobre la *birkat ha-zan*, como una bendición al Dios cristiano bajo el apelativo, propio de la teología judeo-cristiana, del « Nombre ». De aquí eliminamos la enumeración de la Trinidad, claramente posterior, y el Sanctus con su introducción.

La segunda *gehanta* lo habría sido a su vez sobre la *birkat ha-aretz*, resultando una acción de gracias por los efectos de la salvación traida por Cristo.

La tercera *gehanta* debía estar compuesta por la súplica, cuya forma primitiva comprendería las intercesiones de las secciones IV y V, en la forma propuesta por Engberding, más la doxología o sección VIII. El contenido es perfectamente equivalente a la *birkat ha-Yerušalayim*. Ha sido en esta tercera *gehanta* donde a modo de embolismo se ha introducido la narración-anamnesis, y precísamente en el lugar en que la sección IV se ha separado de la sección V. El resultado habría sido el siguiente (49):

(I) Alabanza a tí,
Nombre digno de admiración y alabanza,
que ha creado el mundo por su gracia
y a los habitantes de él por su clemencia
y ha redimido a los hombres por su misericordia
y ha hecho a los mortales una inmensa gracia.

(III) Te damos gracias, Señor, nosotros tus siervos
porque nos hiciste una gracia inmensa e impagable:

(49) La reconstrucción del texto que sigue, tiene en cuenta las lecturas preferenciales señaladas por Macomber en su edición de Addai y Mari. Suprimo además de esta reconstrucción aquellos pasajes no coincidentes con Šarrar y que no tienen otras razones fuertes para ser considerados como primitivos.

te has revestido de nuestra humanidad,
para vivificarnos por tu divinidad;
nos has levantado de nuestra humillación,
has reconstruido nuestra ruina,
has resucitado nuestra mortalidad;
has perdonado nuestras deudas,
has justificado nuestra culpabilidad,
has iluminado nuestra inteligencia;
has vencido a nuestros enemigos,
hiciste triunfar nuestra debilidad.
Y por todas tus gracias
te rendimos alabanza y honor a tí
ahora y siempre y por los siglos.

(IV-V) Tú, Señor, por tu mucha misericordia
haz memoria buena de todos los padres piadosos y justos
en la conmemoración del cuerpo y la sangre
que te ofrecemos sobre el altar puro y santo,
como tú nos enseñaste por tu santo evangelio:
La noche en que eras entregado,
tomaste pan en tus santas manos,
pronunciaste la bendición y lo partiste,
lo diste a tus discípulos y dijiste:
Esto es mi cuerpo,
partido por la vida del mundo
en remisión de los pecados;
tomad, comed todos de él.
E igualmente sobre el cáliz
hiciste la acción de gracias y dijiste:
Esta es mi sangre de la nueva alianza
derramada por muchos
en perdón de los pecados;
tomad, bebed todos vosotros de él.
(Cada vez que os reunáis,
haréis mi memorial).
Te adoramos, cordero espiritual,
que redimiste con tu sangre los pecados:
danos la vida por tu vida verdadera
y concédenos
alcanzar la vida por tu muerte vivificante
y estar en tu presencia sirviéndote a tí,
por quien han sido reconciliados los cielos con la tierra,
que nos has congregado en asamblea,
en memoria de cuya pasión ofrecemos la oblación sobre tu altar.
Te confesamos, te adoramos y te alabamos
ahora y por los siglos de los siglos.
(Haz memoria)

de los profetas, de los apóstoles, de los mártires, de los confesores,
de los obispos, de los sacerdotes, de los diáconos
y de todos los hijos de la Iglesia santa
que han sido sellados con el sello del bautismo.

(VIII) Y por toda tu gloriosa economía en favor nuestro
te damos gracias en tu Iglesia,
redimida con la sangre de tu Cristo,
en alta voz, ahora y siempre
y por los siglos de los siglos.
Amén.

Analicemos cada una de las partes.

La primera *gehanta* tiene pocas dificultades en cuanto a la selección del texto. Obsérvese que he conservado el cambio de persona propio de las bendiciones hebreas, que comienzan dirigiéndose a Dios en segunda persona, para seguir después en tercera. Este podría ser el origen de la diferencia en esta parte entre Šarrar y AP. Mientras AP habría reducido todo a tercera persona, Šarrar habría hecho lo mismo, pero en segunda. La vacilante teología primitiva del Nombre de Dios reflejada por la anáfora da lugar a esta doble posibilidad. El hecho de que Šarrar construya toda la sección en segunda persona supone ya una reflexión teológica posterior, aunque tenga para ello que atribuir a Cristo la creación, en contraposición con la tradición más amplia, que la atribuye a Dios Padre, y con el origen judío de esta sección, siempre dirigida a Dios, el creador del Universo.

La segunda *gehanta* tampoco ofrece mayor dificultad. El « Señor » equivale al « Nombre ». La misma indeterminación teológica, que puede explicarse perfectamente tanto del Padre, en una primitiva teología monarquiana, como del Hijo, en una teología más conocedora del misterio trinitario.

La misma indeterminación se observa en el texto base de la tercera *gehanta*, el núcleo primitivo de las intercesiones. Parece pues evidente que nos encontramos ante una formulación primitiva, la cual, con el tiempo y la profundización en el misterio trinitario, era fácilmente nivelable reduciendo toda la plegaria a la segunda persona. Como esto supone ya una reflexión, he preferido dejar en la doxología la expresión « con la sangre de tu Cristo », probablemente más antigua que la de Šarrar. Se observará también, que el relato institucional puede insertarse per-

fectamente en segunda persona sin tener que cambiar nada del texto anterior. Esto me hace suponer, que pudo ser redactado primitivamente en esta persona.

Dos dificultades mayores se presentan en esta tercera *gehanta*. La plegaria de oblación, cuya reconstrucción puede ser discutible, es la primera. Este texto no puede presentarse tal cual como primitivo, pero puede dar una idea de los temas de la primitiva anámnesis: la memoria, el sacrificio, el servicio sacerdotal litúrgico y la alabanza. La segunda dificultad se refiere a la conexión de la segunda parte de la *birkat Yerušalayim* con el contexto anterior. Es una dificultad que debieron sentir ya los mismos compositores de la anáfora y que se refleja en las distintas formulaciones de AP y Šarrar en el final de la sección IV y el comienzo de la V. Personalmente me inclinaría por señalar como más cercana al original la de Šarrar: « Ofrecemos, Señor, ante tí esta oblación en memoria de los padres piadosos y justos... ». En realidad no se trata más que de retornar al comienzo de la *beraka*: « Señor... haz memoria de todos los padres piadosos y justos... ». Es una solución perfectamente lógica tras una interrumpción tan larga. El comienzo « ofrecemos » podría incluso ser primitivo e ir conectado con la misma oración de la oblación o, mejor, con el final de la sección IV. Sin embargo la solución dada en el texto, siendo practicamente la misma, no quiere prejuzgar en este caso sobre ninguno de los dos textos.

6. La evolución posterior del texto

Hasta aquí el primer estadio del texto. Un segundo enriquecimiento del mismo debió venir en seguida. Se trata de la incorporación del Sanctus con su introducción y de la epíclesis. El primero parece derivar en este caso de la *qeduša* de la bendición *Yotser* antes del *Šema*. Las identificaciones hechas por J. Vellian parecen demostrarlo. El hecho de que esté introducido sin ningún nexo gramatical con lo precedente confirmaría su proveniencia de otra fuente litúrgica distinta a la *birkat ha-mazon*. La observación antes hecha, acerca de los cambios flexibles de una bendición concreta a otra estructura litúrgica que no es la suya, aumenta la probabilidad de esta suposición y nos hace pensar

que esto hubo de suceder bastante pronto ([50]). Por su parte, la epíclesis parece haberse incorporado también enseguida, pues es de un tipo semejante a la de Hipólito. El lugar donde lo hace es perfectamente explicable: tras la tercera *beraka* (quizá por influencia de la súplica epiclética sobre el cáliz de Elías, quizá como complemento cristiano del movimiento de súplica de esta misma tercera *beraka*), pero naturalmente no antes de la doxología, que debe cerrar la plegaria. Nótese que la epíclesis tiene la misma indeterminación de persona que el resto de la plegaria, al igual que el Sanctus. No se puede decir lo mismo de la plegaria con que comienza AP la sección V: la preocupación por distinguir al Padre y al Hijo es indicio de elaboración tardía.

Siguiendo ahora la cronología propuesta por Macomber ([51]), la introducción de la mención de la Trinidad en la primera *gehanta* debe haberse hecho en la región de la Siria de lengua aramea en que nació la plegaria, y probablemente al comienzo de las controversias trinitarias del s. IV, y ciertamente antes del Concilio de Efeso en el 431. La razón es que la adición es común a ambas anáforas, la caldea y la maronita, y que las discusiones cristológicas que dieron lugar al Concilio efesino no se reflejan en el texto.

Con esto tenemos reconstruido el iter común a ambas versiones de la anáfora. Hacia finales del siglo IV o principios del V, cuando las relaciones entre la Siria oriental y la Siria occidental todavía eran relativamente fáciles, habría sido introducida la

([50]) Hay tres *qeduša* en la liturgia judía: la de la *Tefilla*, la del *Yotser* y la *Qeduša de-Sidra* (*cf.* I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt 1931, 3ª ed. (reprod. anast. Hildesheim 1967 61-67). Sobre cuál de estas tres es más antigua no se ha llegado aún a un acuerdo; J. HEINEMANN considera las tres igualmente antiguas (cf. *Prayer in the Period of the Tanna'im and Amora'im*, Jerusalem 1966², 189-191). Un resumen de la cuestión en L. LIGIER, *Magnae orationis eucharisticae seu anaphorae origo et significatio*, Roma 1964, 96-103, y en L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, Madrid 1967, 310-315. En ambos trabajos pueden verse las distintas hipótesis sobre su relación con el Sanctus de la plegaria eucarística.

([51]) W. F. MACOMBER, *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, *OrChP*, 37 (1971) 79-84. Nuestra reconstrucción confirma en lo esencial la teoría propuesta por este mismo autor acerca del posible origen no antioqueno de los ritos caldeo y maronita, *cf.* W. F. MACOMBER, *A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites*, *OrChP*, 39 (1973) 235-242.

anáfora en la Iglesia caldea. Macomber sugiere la fecha del 410, cuando se decidió en el primer sínodo de la Iglesia caldea, que la liturgia debía celebrarse según « el rito occidental que los obispos Isaac (Katholikos caldeo) y Marutas (de Maipherqat) nos han enseñado » ([52]).

Una vez adoptada la anáfora por la Iglesia caldea, ésta se convirtió en su anáfora normal. Fundándose en la evolución sufrida en este período por el diálogo introductorio y sus conexiones con el diálogo de la consagración del agua bautismal, Macomber propone como fecha en que el diálogo introductorio de la anáfora ha tomado ya su forma actual los años finales del siglo VI a más tardar ([53]).

En este siglo tenemos testimonios de que, al menos en algunas anáforas, el relato institucional no parece ser considerado de gran importancia. Tal parece ser el caso de la anáfora fragmentaria persa de la Iglesia nestoriana ([54]). A principios del siglo siguiente, antes de la reforma litúrgica del Patriarca Išoyab III (649-659), Gabriel de Qatraya, comentando la plegaria eucarística, cita las palabras de Jesús sobre el pan, pero atribuje la consagración tanto a éstas como a la gracia del Espíritu ([55]). Se nota pues un aumento de la importancia de la epíclesis sobre la narración de la institución que, si en este autor no está quizá del todo claro, sí lo está en los demás comentaristas ([56]).

([52]) J. B. CHABOT, *Synodicon orientale, ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, pp. 27; 266-267 (canon 13); cf. W. F. MACOMBER, *The Maronite and Chaldean Versions...*, *OrChP*, 37 (1971) 79.

([53]) W. F. MACOMBER, *Ibid.* 58-66.

([54]) Cf. A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, 402.

([55]) « Quaemadmodum enim Dominus noster Jesus Christus, quando tradidit Mysteria, benedixit, gratias egit et dixit, ita similiter Ecclesia, secundum mandatum eius, designat unum sacerdotem ut sit benedicens et gratias agens in similitudinem (*demuta'*) Christi Domini nostri, per recitationem notum faciens se verba Domini nostri dicere, nempe: « Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur ad remissionem peccatorum ». Et simul ac recitat sacerdos et benedicit panem et vinum, fiunt exinde corpus et sanguis Christi, non natura sed operatione », S. HERMIZ JAMMO, *Gabriel Qatraya...*, *OrChP*, 32 (1966) 43.

([56]) Así resume A. RAES la idea de estos comentaristas (Abraham bar Lipheh, Juan bar Zobi, Abdiso, Homilía XVII de Narsai, Timoteo II): « Voyez le prêtre, désigné par l'évêque pour célébrer les mystères, qui entre dans le sanctuaire et s'approche de l'autel; il s'incline, reconnaît son indignité; il va prendre la place du Christ, il est le *typos*, la figure

Parece pues natural que Išoyab III en su obra de reforma, al resumir la anáfora de Addai y Mari [57], lo hiciese en el sentido de suprimir el relato institucional junto con su anámnesis, sustituyéndole por una plegaria, cuyos elementos principales son de las anáforas de Teodoro y Nestorio, las otras dos liturgias aprobadas, para explicar y preparar el sentido de la epíclesis en la línea de los comentaristas antes aludidos. Esta plegaria sería la sección VI actual de AP, inexistente en Šarrar, y que resume excelentemente esta idea, como explica el P. Raes:

> El Señor ha dado el ejemplo de la celebración de los misterios; este ejemplo nos ha sido trasmitido por sus discípulos; en alabanza y exultación nosotros conmemoramos y realizamos el gran misterio de la pasión y resurrección del Señor. ¿Y cómo realizamos este misterio? Ved: el sacerdote extiende las manos sobre la oblación y dice: Que venga tu Espíritu Santo, que descienda sobre la ofrenda de tus siervos, a fin que nos sea para remisión de los pecados, etc. La idea es por tanto la siguiente: como nuestro Señor en la cena ha celebrado el misterio de su muerte y su resurrección transformando el pan y el vino en su cuerpo y su sangre por sus palabras, así el

du Christ et il s'apprête à célébrer comme Lui les mystères du pain et du vin. Car, la nuit de la trahison, Il prit du pain dans ses mains, le bénit, le rompit, le donna à ses disciples en disant: Ceci est mon corps. Et Il prit aussi le calice, rendit grâces, le bénit et le donna à ses disciples et Il dit: Ceci est mon sang pour vous. Et puis Il leur ordonna de faire cela en sa mémoire. Et le prêtre obéit à ce commandement — ce sont les commentateurs qui continuent — quand il « fait la récitation » des paroles sacrées par la vertu du Saint-Esprit. Il n'est pas dit que ces paroles sacrées soient la répétition des paroles du Christ; par elles est designée toute l'oraison *Post Sanctus* et surtout l'épiclèse » (*Le récit de l'institution...*, *OrChP*, 10 (1944) 221). Nótese que ya Narsai es testigo de una marcada evolución de la epiclesis y sobre todo de una notable importancia de la misma, y esto en el siglo V, aunque es verdad que la autenticidad de su homilia XVII es discutida; cf. un breve comentario al pasaje de Narsai en S. HERMIZ JAMMO, *Gabriel Qatraya...*, *OrChP*, 32 (1966) 49-51.

[57] La reforma de Išoyab III (+658) se basa en el testimonio dado por Ibn al-Ṭayyib (+ 1043) en su obra « Jurisprudencia cristiana »: « La anáfora de los Apóstoles fue compuesta por Addai y Mari, pero el Katholikos Išoyab la abrevió, usándola para decir la Misa. Después los Padres de Oriente mandaron, en honor de los Padres exilados de Occidente Teodoro, Nestorio y Crisóstomo, servirse de sus anáforas », cf. W. HOENERBACH-O. SPIES, *Ibn al-Ṭaiyib, Fiqh An-Naṣraniyya*, CSCO 168, Scriptores Arabici 19 (versión), Lovaina 1956, 93.

sacerdote le imita, realiza el mismo misterio, obtiene la misma transformación por la invocación del Espíritu Santo ([58]).

Con tal significado es natural que esta plegaria, cuyo aspecto de anámnesis provendría de la fuente de que habría tomado los materiales, sea situada no en el lugar que ocupaba el bloque institución-anámnesis, sino inmediatamente antes de la epíclesis ([59]). El hueco dejado por aquél entre las dos partes de la tercera *gehanta* ha sido rellenado de la siguiente manera: el de la sección IV con una frase final de la plegaria de oblación de la anáfora de Teodoro un poco transformada (« ut habitet in medio eius tranquillitas et pax tua cunctis diebus saeculi ») ([60]); el comienzo de la sección V con un resumen de un pasaje de las intercesiones de la anáfora de Teodoro, que viene casi a continuación ([61]).

Engberding parece pues tener razón al afirmar que toda la sección VI de AP no es original; su única inexactitud quizá es la de calificarle de « intercesión por los vivos ». El carácter que tiene, el por qué de su composición y la razón del lugar que ocupa en AP actualmente parecen quedar más claros en la explicación que, siguiendo al P. Raes, acabamos de proponer.

En cuanto a la posterior evolución de Šarrar no entramos aquí en detalles, pues no es esencial para nuestro estudio. Baste con apuntar que, bajo el influjo de la liturgia siro-antioquena, de una cristología claramente antinestoriana y tras una profundización mayor en la naturaleza del sacrificio propiciatorio, ha

([58]) Raes, *Le récit de l'institution...*, *OrChP*, 10 (1944) 224; véase también el trabajo del mismo autor, *The Enigma of the Chaldean and Malabar Anaphora of the Apostles*, en: J. Vellian (ed.), *The Malabar Church*, (= *Orientalia Christiana Analecta*, 186) Roma 1970, 1-8.

([59]) B. Botte tendría razón al considerar esta plegaria en relación con la anámnesis de la anáfora de Teodoro, pero a mi parecer el texto no sería primitivo en Addai y Mari. Por su parte H. Engberding tendría razón en considerarlo un añadido, pero no en su apreciación de que se trata de una intercesión por los vivos del tipo del « Nobis quoque peccatoribus » del canon romano.

([60]) Cf. A. Hänggi-I. Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, 384; Engberding nota que la formulación « todos los dias del siglo » es exclusiva de Teodoro, cf. *Zum anaphorischen Fürbittgebet...*, *Oriens Christianus* 41 (1957) 111-113.

([61]) Cf. *Prex Eucharistica*, o.c., 385; la comparación de estos dos textos, así como la prueba de que las ideas de este añadido son de Teodoro, cf. en el artículo y páginas citados en la nota anterior.

sufrido esos influjos en su bloque relato-anámnesis, que hemos descubierto al analizarlo más despacio. El hecho de que además haya incorporado una serie de intercesiones de neto corte antioqueno es una prueba más de la real influencia siro-antioquena a que ha sido sometida esta anáfora.

7. ¿Una plegaria sin relato institucional?

La supresión del relato institucional y la anámnesis que, como hemos intentado mostrar, es posible tuviera lugar en AP posteriormente, plantea el problema, de si esta plegaria eucarística expresa todo el contenido que como tal debe guardar, para ser considerada como verdadera plegaria eucarística. En otras palabras: la anáfora de Addai y Mari actual, tal y como ha llegado hasta nosotros, ¿sigue siendo el memorial sacrificial de la muerte del Señor?.

Para abordar este problema, debemos recordar la función del bloque relato-anámnesis en la plegaria eucarística. La explicitación de las palabras del Señor y su conexión con el mandato que él nos dejó expresan el paso del memorial literario al memorial cultual, del recuerdo de la salvación pasada a la realización de la salvación presente: nuestra acción es así la misma acción del Señor, realizada sacramentalmente en la Iglesia; es decir, fiados en su palabra, renovamos su gesto y con él el misterio de su muerte en la cruz y de su resurrección se hace sacramentalmente presente, como núcleo del misterio pascual y garantía de nuestra plena participación futura en él.

Esto permite formular la solución del problema en los siguientes términos: solamente si la acción de la Iglesia es la acción del Señor, según su mandato, celebra la Iglesia verdaderamente la Eucaristía. Si seguimos ahora la interpretación que Raes, con el apoyo de los comentaristas siro-orientales de la Eucaristía, da de la sección VI de AP, hemos de concluir, que el sentido de este pasaje inmediatamente antes de la epíclesis es el siguiente: como nuestro Señor en la última cena ha celebrado el misterio de su muerte y resurrección, transformando el pan y el vino en su cuerpo y su sangre por sus palabras, así el sacerdote, siguiendo su ejemplo, realiza el mismo misterio, obtiene la misma transformación, por la invocación del Espíritu Santo que sigue.

Puede discutirse, que éste sea el modo más apropiado, para seguir fielmente el mandato del Señor, pero no que sea ésta la intención de la Iglesia siro-oriental en esta anáfora. En este sentido tiene de nuevo razón B. Botte, al haber visto en este pasaje una « anámnesis »; aunque técnicamente puede discutirse que lo sea, no puede negarse, que es efectivamente la expresión de la Iglesia de hacer lo que hizo el Señor: en alegría, alabanza y exultación, conmemorar y celebrar el gran misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, haciéndolo presente por la acción del Espíritu, que es quien da la fuerza a las palabras y gestos de la Iglesia, para conseguir el fruto de la remisión de los pecados y la gran esperanza de la resurrección. Desde esta perspectiva, en consecuencia, parece preciso afirmar que la anáfora de Addai y Mari, bien que su forma actual choque a nuestra mentalidad, y aunque el procedimiento usado pueda ser discutible, es fiel en lo sustancial al mandato del Señor: es una verdadera plegaria eucarística.

Seminario Diocesano
Ap. 24, Avila (España)

José Manuel SÁNCHEZ CARO

Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin

I[ère] Partie: TEXTES ET DOCUMENTS

Par office de la *Tritoektî* (ou encore *Tritektî* ou *Trithektî*) les Byzantins entendent aujourd'hui l'ensemble des deux Heures de l'Horologe, Tierce et Sexte, qui, en Carême, se célèbrent conjointement l'une après l'autre. A partir du mercredi des Laitages ou *Tyrinîs* (ou encore *Tyrophagou*) et pendant tout le reste du Carême, jusqu'au Mercredi Saint, le *Triôdion* rapportera, entre les Vêpres et les Matines, un tropaire, deux *prokeimena* et une lecture prophétique, destinés à la *Trithektî*; ils seront englobés dans l'Heure de Sexte et un Byzantin serait peut-être surpris d'apprendre que ces pièces de la *Tritoektî* ne sont qu'un témoin des glorieuses traditions perdues de Sainte-Sophie de Constantinople. En effet la *Tritoektî* a été un des offices les plus caractéristiques de l'ancien *Euchologe de la Grande-Eglise*, l'office qui, pendant le Carême et la Semaine Sainte, remplaçait la liturgie eucharistique cinq jours par semaine (Vendredi Saint compris), en étroite union, selon le témoignage de Syméon de Thessalonique (1), avec la liturgie des Présanctifiés, qui n'était jamais célébrée sans la *Tritoektî*. Le Jeudi Saint par exception on célébrait la *Tritoektî* et la liturgie eucharistique.

Le présent travail ne prétend étudier qu'une partie de cet office, celle précisément des prières presbytérales ou sacerdotales (en fait elles étaient prononcées par le patriarche, par l'évêque ou par le prêtre, selon les cas). Cet article fait partie de la série déjà publiée dans cette même revue (2) et que, Dieu aidant, nous

(1) Symeon Thessalonicensis, *De Sacra Precatione*, c. 352, PG 155, 649D-653D.

(2) M. Arranz, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 85-124; *Les prières presbytérales des matines byzantines*, I, *OCP* 37 (1971) 406-436; II, *OCP* 38 (1972) 64-114; *Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe*

pensons continuer dans l'avenir, jusqu'à compléter notre sujet d'étude: la liturgie des Heures dans l'ancienne tradition constantinopolitaine (*asmatikî akolouthia* ou office chanté) qui depuis longtemps a été remplacée par la tradition monastique de la Palestine, celle de l'Horologe de Saint-Sabas.

De la *Tritoektî* nous nous étions déjà occupés dans notre article sur les Prières des Heures, où nous avions présenté un schéma sommaire de cet office (3); nous avions situé la *Tritoektî* par rapport au cursus journalier des différents euchologes (4) et finalement nous avions rapproché le schéma de la *Tritoektî* de celui des offices majeurs (Vêpres et Matines) (5).

Notre étude, comme l'indique le titre de l'article, se limitera donc à la partie euchologique de l'office, ne recourant à d'autres documents en rapport avec la psalmodie ou les cérémonies que pour mieux situer les prières presbytérales et, dans la mesure du possible, les litanies et monitions du diacre. Nos sources principales seront les euchologes grecs: tout d'abord *Barberini 336* (VIII-IXe siècle), et puis: *Leningrad 226*, *Grottaferrata G b VII*, *Sevastianov 474*, *Grottaferrata G b I* et *Vatican 1970*; après: *Sinaï 957*, *956* et *961*; et finalement *Coislin 213* (6). Nous nous sommes limités au cercle de manuscrits que nous connaissons et que nous avons déjà cités dans les articles précédents, sans entreprendre d'autres recherches d'archives ou de bibliothèques; les mss d'euchologes qui nous donnent la *Tritoektî* sont peu nombreux: moins de dix pour cent; nous n'avons aucun document slave ni géorgien de la *Tritoektî*. Après les euchologes, nous profiterons des renseignements du *Typikon de la Grande-Eglise* (*Patmos 266*, *Hagios-*

---

byzantin, *OCP* 39 (1973) 29-82; *Les prières presbytérales de la « Pannychis » de l'ancien Euchologe byzantin et la « Panikhida » des défunts*, I, *OCP* 40 (1974) 314-342; II, *OCP* 41 (1975) 119-139. Dans la citation de ces articles nous nous servirons des sigles: *Pr. Vêpr.*, *Pr. Mat. I*, *Pr. Mat. II*, *Pr. Heur.*, *Pr. Pann.* I et *Pr. Pann.* II.

(3) *Pr. Heur.* 53.

(4) *Pr. Heur.* 67-75.

(5) *Pr. Heur.* 81.

(6) Cf. infra la référence de chaque manuscrit lors de sa description. Tous les euchologes cités ont été directement étudiés sur l'original ou sur photocopie ou microfilm. Nous remercions vivement les bibliothèques dépositaires des manuscrits ainsi que le CNRS et le CIPOL de Paris et notre ami A. Jacob de Rome, qui ont mis à notre disposition quelques uns des microfilms.

Stavros 40 et *Dresde 104*), qui, sans pénétrer au cœur de la question, c. à d. le texte des prières, nous informe sur le cadre général de l'office et nous fournit d'intéressants détails. Finalement ce sera l'archevêque de Thessalonique, Syméon, qui nous décrira l'office tel qu'on le célébrait chez lui, au XVe siècle.

Le texte de la *Tritoektî* nous était déjà connu grâce à l'édition, malheureusement partielle, des codices *Sinaï 956, 957* et *961* du grand Aleksei Dmitrievsky (7). Une édition plus complète de la *Tritoektî* est l'œuvre de J. Fountoulîs (8); cette édition, destinée aux liturgistes grecs, est une ingénieuse reconstitution de toute la *Tritoektî* selon les euchologes (*Barb. 336* et *Sinaï 956, 957* et *961*) en ce qui concerne les prières, selon les *tipika* (*Patmos 266* et *Hagios-Stavros 40*) et selon le *De sacra Precatione* de Syméon — en lui donnant la préférence sur les autres documents — pour ce qui est des litanies et des *antiphôna*. Finalement pour être complet, l'Auteur joint les parties variables du IIe vendredi de Carême. Le but du travail de J. Fountoulîs semble être éminemment pratique, c'est pourquoi il annonce dans son introduction que le texte ne sera pas accompagné de signes critiques ni des références des différents documents dont il se sert.

Nous suivrons une méthode différente de celle de J. Fountoulîs; comme dans les articles précédents, nous partirons du texte des prières selon le *Barb. 336* (que nous comparerons avec le *Sinaï 957*); ensuite nous énumérerons et décrirons d'autres euchologes qui donnent les mêmes prières et nous y relèverons les variantes intéressantes. Puis nous passerons au témoignage indirect des *typika*; en conclusion nous analyserons la description de Syméon de Thessalonique.

(7) A. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока*, I: *Typika*, Kiev 1895; II: *Euchologia*, Kiev 1901; III: *Typika*, Petrograd 1917. Nous citerons cet ouvrage par *Opisánie*, I, II ou III; ici: *Opisánie*, II, 9-12, 17 et 77. Nous employons une transcription du russe proche de celle employée dans les bureaux du télégraphe en URSS, et qui suit à peu près la phonétique anglaise; sans prétendre qu'elle soit parfaite, c'est elle qui permet le mieux à ceux qui ne savent pas la langue russe, de prononcer les mots avec une certaine approximation. Nous ajoutons les accents de notre propre initiative.

(8) I. Φουντουλῆς, *Τριθέκτη* (= *Κείμενα Λειτουργικῆς* I) Thessalonique 1969, cité dorénavant: FOUNTOULÎS. Cf. *Pr. Heur.* 53, note 4.

I. – LE TEXTE DES PRIÈRES

PRIÈRE DU I ANTIPHÔNON DE LA TIERCE-SEXTE CÉLÉBRÉE AUX SAINTS JEÛNES (9)

[1] 1 *O Dieu, qui trônes sur les chérubins* = cf. Ps 79,2c
2 *et qui es glorifié par les séraphins,*
3 *jette ton regard sur nous,*
tes humbles et indignes serviteurs,
4 *et élève notre intelligence*
en vue de la glorification de ta bonté;
5 *arrache-nous à tout complot de l'ennemi,*
6 *afin que, éclairés par ta lumière*
7 *et guidés par ta volonté vers toute action bonne,*
8 *nous soyons dignes du royaume céleste*
9 *et comptés au nombre de tous tes élus.*
Ecphonèse: *Car tu es notre Dieu,*
un Dieu qui a pitié et qui sauve...

---

(9) Texte grec: *Barb. 336* comparé avec *Sinaï 957*: *Opisánie*, II, 9; cf. FOUNTOULÎS, *Τριθέκτη*, 12, qui suit *Barb. 336* tout en complétant les ecphonèses et en modernisant la graphie et la ponctuation.

|| *Conclusio orationis inclinationis capitis horae IXae.* p. 156

ΕΥΧΗ ΑΝΤΙΦΘΝΟΥ Α' ΤΗΣ ΓΙΝΟΜΕΝΗΣ Γ'-ΣΤ' ΕΝ ΤΑΙΣ ΑΓΙΑΙΣ ΝΗΣΤΕΙΑΙΣ – Nº 75 –

Ὁ Θεὸς ὁ ἐπὶ τῶν χερουβεὶμ καθεζόμενος . καὶ ὑπὸ τῶν σεραφεὶμ δοξα-
5 ζόμενος . ἐπίβλεψον ἐφ᾽ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου . καὶ
διέγειρον ἡμῶν τὸν νοῦν πρὸς δοξολογίαν τῆς σῆς ἀγαθότητος . ἐξάρπασον
δὲ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἐπιβουλῆς τοῦ ἐχθροῦ . ἵνα τῷ φωτί σου καταλαμπόμενοι
καὶ τῇ βουλῇ σου || ὁδηγούμενοι πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν . ἀξιωθῶμεν τῆς ἐπου- p. 157
ρανίου βασιλείας . συναριθμούμενοι πᾶσιν τοῖς ἐκλεκτοῖς σου.
10 Ἐκφώ[νως]· Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν Θεὸς τοῦ ἐλέειν καὶ σῴζειν.

---

2 ευχη . . . νηστειαις] Ταξις γινομενης της τριτοεκτης εν ταις νηστειαις. Μετα το τελεσθηναι την πρωτην ωραν λεγει ο διακονος · Κλινοντες τα γονατα εν ειρηνη . . . Ο ιερευς ποιει την ευχην 4 ο επι] επι χερουβειμ . . . σεραφειμ] χερουβιμ . . . σεραφιμ 9 πασιν] πασι 10 εκφω *in ms.*: εκφωνησις *ou plutôt* εκφωνως; ημων Θεος . . .] ημων και σοι την δοξαν.

Prière du II antiphônon (10)

[2] 1 *Nous te prions, Seigneur notre Dieu,*
2 *sois longanime envers nous pécheurs*
3 *et épargne les œuvres de tes mains,*
4 *toi qui connais notre faiblesse,*
5 *nous délivrant de toute tentation*
6 *et de tous les périls présents et à venir*
7 *ainsi que de la puissance des ténèbres de ce monde,*
8 *et transfers-nous dans le royaume de ton Fils unique et notre Dieu.*
Ecphonèse: *Car glorifié est ton très saint nom du Père et du Fils et du Saint...*

Prière du III antiphônon (11)

[3] 1 *Seigneur Dieu pantokrator,*
2 *dont la gloire est incompréhensible,*
3 *la pitié immense*

(10) *Barb. 336* (*Sin. 957*: *Opisánie*, II, 9; Fountoulîs, 14):

p. 157) ΕΥΧΗ ΑΝΤΙΦΟΝΟΥ Β' – Nº 76 –

Δεόμεθά σου Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν . μακροθύμησον ἐφ' ἡμῖν τοῖς ἁμαρτωλοῖς . καὶ φεῖσαι τῶν ἔργων τῶν χειρῶν σου . ὁ εἰδὼς ἡμῶν τὴν ἀσθένειαν . λυτρούμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς πειρασμοῦ . καὶ πάντων τῶν ἐνεστώτων καὶ
p. 158 5 ἐπερχομένων δεινῶν . καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους || τοῦ αἰῶνος τούτου . καὶ μετάστησαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν.
⸢Ἐκφώ⸢νως⸣ · Ὅτι δεδόξασταί σου τὸ πανάγιον ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου.

6 μεταστησαι] μεταστησον

(11) *Barb. 336* (*Sin. 957*: *Opisánie*, II, 9; Fountoulîs, 16):

p. 158) ΕΥΧΗ ΑΝΤΙΦΟΝΟΥ Γ' – Nº 77 –

Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ οὗ ἡ δόξα ἀκατάληπτος καὶ τὸ ἔλεος ἀμέτρητον καὶ ἡ φιλανθρωπία ἄφατος . σὺ κατὰ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν . ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου . καὶ μὴ παραδώσῃς ἡμᾶς ταῖς ἀνομίαις ἡμῶν .
p. 159 5 ἀλλὰ ποίησον μεθ' ἡμῶν τὰ ἐλέη σου . ὁδήγησον ἡμᾶς ἐπὶ λιμένα θελή||ματός σου . καὶ ἐργάτας ἀληθινοὺς ἀνάδειξον τῶν σῶν ἐντολῶν . ἵνα μὴ καταισχυνθῶμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως τῷ φοβερῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ σου παριστάμενοι.
Ἐκφώ⸢νως⸣. Ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις.

2 ο παντοκρατωρ *om* 4 παραδωσης] παραδως; ανομιαις] αμαρτιαις

4 *et l'amour pour les hommes indicible;*
5 *jette un regard sur nous et sur tout ton peuple*
selon ta miséricorde
6 *et ne nous livre pas à nos iniquités,*
7 *mais agis avec nous selon ta pitié;*
8 *conduis-nous vers le port de ta volonté*
9 *et fais de nous de vrais exécuteurs de tes commandements*
10 *pour que nous n'ayons pas à être confondus*
le jour où nous paraîtrons
devant le redoutable tribunal du Christ.
Ecphonèse: *Car tu es un Dieu bon et amant des hommes...*

Prière après l'entrée ([12])
— avec la *synaptî* du diacre —

[4] 1 *Seigneur Dieu de nos pères,*
2 *qui donnes la prière à celui qui prie,*

([12]) *Barb. 336* (*Sin. 957*: *Opisánie*, II, 9-10; Fountoulîs, 18):

ΕΥΧΗ ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΕΙΣΟΔΟΝ γινομένης συναπτῆς ὑπὸ διακόνου – N° 78 – (p. 159)
Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ὁ διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ . καὶ προσ-
δεχόμενος τὰς ἱκεσίας τῶν δούλων σου τῶν βοώντων πρὸς σὲ νυκτὸς καὶ ἡμέρας .
κλῖνον καὶ νῦν τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον τῆς δεήσεως ἡμῶν τῶν ἁμαρ|τωλῶν . p. 160
5 μὴ ἀποστρέψης Κύριε τὸ πρόσωπόν σου ἀφ'ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν . μηδὲ μνη-
σθῇς ἡμῶν ἀνομιῶν ἀρχαίων ὁ γινώσκων τὸ πλάσμα ἡμῶν . καὶ ἐπιστάμενος
τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν . μνήσθητι Κύριε ὅτι χοῦς ἐσμὲν πνεῦμα πορευόμενον
καὶ οὐκ ἐπιστρέφον . καὶ τῇ μεγαλωσύνῃ τοῦ βραχίονός σου περιποίησαι ἐν
ἐλέει τὴν ζωὴν ἡμῶν . ὁδήγησον ἡμᾶς ἐν ὁδῷ εὐθείᾳ . τοῦ πορευθῆναι ἐν τῇ
10 τρίβῳ τῶν ἐντολῶν σου . δίδαξον ἡμᾶς τοῦ ποιεῖν τὸ θέλημά σου . λαλεῖν ἐν
τοῖς μαρτυρίοις σου || μελετᾶν τὸν νόμον σου . ἡμέρας καὶ νυκτός . ἔντειλαι p. 161
τοῖς ἁγίοις ἀγγέλοις σου τοῦ διαφυλάξαι ἡμᾶς ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς ἡμῶν καὶ
ῥύσασθαι ἀπὸ παντὸς βέλους πετομένου ἡμέρας . ἀπὸ πράγματος ἐν σκότει
διαπορευομένου . ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ . πλήρωσον
15 τὸ στόμα ἡμῶν αἰνέσεως καὶ τὰ χείλη ἡμῶν ἀγαλλιάσεως . τοῦ λαλεῖν ἑαυτοῖς
ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν χάριτι . ᾄδειν τε καὶ ψάλ-
λειν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν || καὶ εὐχαριστεῖν ἐπὶ πᾶσι σοι τῷ Θεῷ τῶν ὅλων p. 162
τῷ σῴζοντι τοὺς ἐλπίζοντας εἰς τὸν πλοῦτον τοῦ ἐλέους σοῦ.
Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοι τὴν
20 δόξαν.

---

1 υπο *add* του 4 νυν *om* 5 των αμαρτωλων *om* 7 εισμεν *in txt*
8 εν *om* 11 μαρτυριοις] μυστηριοις 13 παντος *om*

3 *et qui accueilles les supplications de tes serviteurs*
qui crient vers toi nuit et jour,
4 *incline encore maintenant ton oreille*
5 *et écoute la prière de nous pécheurs*; = cf. Ps 85,1
6 *ne détourne pas ta face, Seigneur, de nous pécheurs,*
7 *et ne te rappelle pas nos iniquités anciennes,*
8 *toi qui connais notre nature*
9 *et qui sais notre faiblesse;*
10 *rappelle-toi, Seigneur, que nous sommes poussière,*
esprit qui passe et qui ne revient plus,
11 *et, par la magnificence de ton bras,*
actionne notre vie dans ta pitié;
12 *conduis-nous par le droit chemin*
pour que nous marchions dans le sentier de tes
commandements; = cf. Ps 118
13 *apprends-nous à faire ta volonté,*
14 *à parler selon tes témoignages,*
15 *à méditer ta loi jour et nuit*; = cf. Ps 118
16 *commande à tes saints anges*
de nous garder dans tous nos chemins = cf. Ps 90,11ab
17 *et de nous délivrer de la flèche qui vole le jour,*
de tout ce qui marche dans la ténèbre (d'après les LXX),
du fléau et du démon de midi; = cf. Ps 90,5b,6ab
18 *remplis notre bouche de ta louange* = cf. Ps 70,8a
et nos lèvres de ta joie = cf. Ps 62,6b
19 *pour parler avec eux par la grâce, en psaumes, hymnes et*
cantiques,
20 *pour chanter et psalmodier dans nos cœurs*
21 *et te rendre grâces en tout*
à toi le Dieu de tous
22 *qui donnes la vie à ceux qui mettent leur espoir*
dans la richesse de ta pitié.
Ecphonèse: *Car tu es un Dieu bon et amant des hommes et*
à toi la gloire...

PRIÈRE DES CATÉCHUMÈNES ([13])
— après les lectures et le *Kyrie eleîson* —

[5] 1 *Seigneur, pantokrator et amant des hommes,*
2 *de ta sainte hauteur jette un regard*
sur tes serviteurs les catéchumènes,
3 *qui courbent leur nuque devant toi*
4 *et qui attendent la miséricorde qui vient de toi;*
5 *révèle-leur la bonne nouvelle de ta justification,*
6 *compte-les parmi ton troupeau élu*
7 *et accorde-leur, le moment venu,*
la nouvelle naissance par le baptême.
Ecphonèse: *Afin qu'eux aussi glorifient avec nous (ton Nom)*
digne de tout honneur et de toute gloire...

([13]) *Barb. 336* (*Sin. 957*: *Opisánie*, II, 10; FOUNTOULÎS, 21):

ΕΥΧΗ ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΩΝ μετὰ τὰ ἀναγνώσμαντα καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον (p. 162)
– N° 79 –

Κύριε παντοκράτορ καὶ φιλάνθρωπε . ἔπιδε ἐξ ὕψους ἁγίου σου . ἐπὶ τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους . τούς κλίνοντάς σοι τὸν ἑαυτῶν αὐχένα .
5 καὶ ἀναμένοντας τὸ παρά σου ἔλεος . ἀποκάλυψον αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης σου . συγκαταρίθμησον αὐτοὺς τῇ | (τῇ) ἐκλεκτῇ σου ποίμνῃ . p. 163
καὶ καταξίωσον αὐτοὺς ἐν καιρῷ εὐθέτῳ τ⌈ῆς⌉ διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννήσεως.
Ἐκφώ⌈νως⌉· Ἵνα καὶ αὐτοὶ σὺν ἡμῖν δοξάζουσι τὸ πάντιμον καὶ μεγα-
10 λοπρεπές.

---

1 ευχη ... ελεησον] Εὐθὺς ψάλλει τὸ τροπάριον καὶ μετὰ τοῦτο ἀναγινώσκει τὴν προφητείαν καὶ εὐθέως τὸ Εἴπωμεν παντες καὶ λέγει εκτενὴν. Καὶ λέγει ὁ διάκονος· Εὔξασθε οἱ κατηχούμενοι καὶ ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τῶν κατηχουμένων
4 τους *bis om* 6 τη *sic bis*; σου *bis om* 7 της] του *in txt alia manu*
9 δοξαζουσι] δοξαζωσι

Prière pour ceux qui se préparent à la sainte illumination (14)

[6] 1 *Seigneur notre Dieu,*
2 *manifeste tes miséricordes à nous tous*
3 *et à ceux qui se préparent au saint baptême*
4 *et qui maintenant ont abaissé leur nuque devant toi,*
5 *pour que resplendisse pour eux*
l'illumination de ton évangile;
6 *envoie un ange de lumière qui les délivre*
de toute force opposée,
7 *afin que, devenant dignes de ton don immortel,*
8 *vivant selon tes commandements,*
9 *ils jouissent des biens célestes.*
Ecphonèse: *Car tu es notre illumination*
et nous te donnons gloire...

I Prière des fidèles (15)

[7] 1 *Seigneur notre Dieu,*
2 *qui par ta venue (parousia) as éloigné les hommes de*
l'erreur du polythéisme;

---

(14) *Barb. 336* (*Sin. 957*: *Opisánie*, II, 10; Fountoulîs, 22):
(p. 163) ΕΥΧΗ [ΕΠΙ] ΤΟΥΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΦΩΤΙΣΜΑ ΕΥΤΡΕΠΙΖΟΜΕΝΟΥΣ – N° 80 –

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν . ἐπίφανον τοὺς οἰκτιρμούς σου ἐπὶ πάντας ἡμᾶς . καὶ ἐπὶ τοὺς πρὸς τὸ ἅγιον φώτισμα εὐτρεπιζομένους τοὺς καὶ νῦν ὑποκεκλικότας 5 σοι τὸν αὐχένα τὸν ἑαυτῶν . εἰς τὸ ἐναυγάσαι αὐτοῖς τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγ- (p. 164) γελίου σου . ἄγγελον φωτὸς . ἐξαπόστειλον ῥυόμε|νον αὐτούς . ἀπὸ πάσης ἀντικειμένης ἐνεργείας . ἵνα τῆς ἀθανάτου σου δωρεᾶς ἀξιούμενοι . καὶ κατὰ τὰς ἐντολάς σου πολιτευόμενοι τῶν ἐπουρανίων ἀγαθῶν ἀπολαύσωσιν.

Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς ἡμῶν καὶ σοι τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.

1 Ευχη] Ετερα ευχη; επι *abest in txt*; τους . . . ευτρεπιζομενους] υπερ των . . . ευτρεπιζομενων. Επευχεται ο ιερευς 8 επουρανιων *add* σου

N.B. *Cf. rubricam in* Opisánie et *infra*, p. 85-86.

(15) *Barb. 336* (*Sin. 957*: *Opisánie*, II, 11; Fountoulîs, 23):
(p. 164) ΕΥΧΗ ΠΙΣΤΩΝ Α' – N° 81 –

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τῆς πολυθέου πλάνης διὰ τῆς σῆς παρουσίας ἀποστήσας τὸν ἄνθρωπον . διὰ τῶν θαυμάτων σου ποιήσας γνωρίζειν σὲ τὸν μόνον

3 ανθρωπον *add* και

3 *qui, par tes prodiges, nous as appris à te reconnaître*
4 *comme le seul créateur et artisan de toute chose*
5 *et à mettre notre espoir en toi*
6 *qui es grand en miséricorde;*
7 *garde-nous en ton nom,* = cf. Jn 17,11
8 *sanctifie-nous dans ta vérité* = cf. Jn 17,17
9 *et envoie tes miséricordes sur nous*
et sur tout ton peuple.
Ecphonèse: *Car tu es notre Dieu,*
un Dieu qui a pitié et qui sauve...

II Prière des fidèles (16)

[**8**] 1 *Seigneur notre Dieu,*
2 *qui as limité à peu de temps*
la durée de la vie de l'homme
3 *en raison de la faiblesse de sa nature sans défense*
4 *et qui lui as promis la récompense des biens éternels*
5 *s'il combat contre les actions de l'ennemi;*
6 *Maître, affermis-nous toi-même dans ta crainte,*
7 *fortifie-nous dans tes commandements,*
8 *conduis-nous dans ta justice.*
Ecphonèse: *Car béni et glorifié...*

δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τῶν ἁπάντων καὶ τὴν ἐλπίδα τίθεσθαι ἐπὶ σοὶ πολυέλεος ὑπάρχων .| τήρησον ἡμᾶς ἐν τῷ ὀνόματι σου . καὶ ἁγίασον ἡμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου . καὶ κατάπεμψον τοὺς οἰκτιρμούς σου ἐφ'ἡμᾶς καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου. p. 165
'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σῴζειν.

(16) *Barb. 336* (*Sin. 957*: *Opisánie*, II, 11; Fountoulîs, 23):
ΕΥΧΗ ΠΙΣΤΩΝ Β' – Nº 82 – (p. 165)
Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν . ὁ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τὴν πάροδον τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου περιστείλας διὰ τὸ ἀσθενὲς καὶ εὐάλωτον τῆς αὐτοῦ φύσεως . καὶ ανταμειψιν αἰωνίων ἀγαθῶν ἐπαγγειλάμενος αὐτῷ . καταγωνιζομένῳ τῶν ἔργων τοῦ
5 ἐχθροῦ . αὐτὸς δέσποτα κραταίωσον ἡμᾶς || ἐν τῷ φόβῳ σου . ἐνίσχυσον ἡμᾶς ἐν τοῖς λόγοις σου . ὁδήγησον ἡμᾶς ἐν δικαιοσύνῃ. p. 166
'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται.

---

4 ανταμειψιν *add* των Fountoulîs; επαγγειλαμενος] επαγγελλαμενος 6 τοις λογοις . . . ημας *om*; δικαιοσυνη] τη δικαιοσυνη σου *sic et* Fountoulîs

III Prière ou apolysis (17)

[9] 1 *Seigneur notre Dieu,*
le seul bon et amant des hommes,
le seul secourable et indulgent,
le seul compatissant et miséricordieux,
2 *notre Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ,*
3 *qui a été crucifié sous Ponce Pilate*
4 *et le troisième jour est ressuscité,*
5 *et qui est entré dans sa propre gloire qui est la tienne:*

---

(17) *Barb.* *336* (*Sin.* *957*: *Opisánie*, II, 12; Fountoulîs, 24-25):

(p. 166) ΕΥΧΗ Γ' ΗΓΟΥΝ ΑΠΟΛΥΣΙΣ – Νο 83 –

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν . ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος . ὁ μόνος χρηστὸς καὶ ἐπιεικὴς ὁ μόνος οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων Θεὸς ἡμῶν καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . τοῦ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντος καὶ τῇ τρίτῃ 5 ἡμέρᾳ ἐξεγερθέντος . καὶ εἰσελθόντος εἰς τὴν δόξαν τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν σήν . (p. 167) ἐλθέτω ἡ χάρις σου ἐφ' ἡμᾶς τοὺς δούλους σου . καὶ ἐνδυ|ναμωσάτω ἡμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης σου . Πάτερ εὐσπλαγχνίας φώτισον ἡμῶν τὰ σπλάγχνα καὶ πάντα τὰ μέλη τῷ σῷ θελήματι . καὶ καθάρισον ἡμᾶς . ἀπὸ πάσης κακίας καὶ ἁμαρτίας . συντήρησον δὲ ἡμᾶς ἀσπίλους καὶ ἀμώμους . ἀπὸ πάσης 10 περιεργίας τοῦ ἀντικειμέν⌈ου⌉ καὶ χάρισαι ἡμῖν Κύριε κατὰ τὴν σὴν χρηστότητα τὰ σὰ νοεῖν τὰ σὰ φρονεῖν . ἐν τοῖς σοῖς ἀναστρέφεσθαι . τὸν σὸν φόβον φοβεῖσθαι . καὶ ποεῖν τὰ σὰ εὐάρεστα ἕως τῆς ἐσχάτης ἡμῶν ἡμέρας καὶ ὥρας (p. 168) καὶ || ἀναπνοῆς . ἐπικαλούμεθά σε δέσποτα τὸν ἀληθινὸν ἡμῶν Θεὸν ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ ὅπως ἂν κατὰ τὸ ἀνεκδιήγητόν σου ἔλεος σφραγίσῃς ἡμῶν τὸ σῶμα 15 καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ πνεῦμα . καὶ διατήρησον ἀπὸ παντὸς πονηροῦ δαίμονος . ἀπὸ παντὸς ἑρπετοῦ ἰοβόλου . ἀπὸ παντὸς θηρίου τοῦ ἐπὶ τῆς γῆς . ἀπὸ πάσης ἀνομίας . ἀπὸ πάσης φαρμακείας . ἀπὸ πάσης πλάνης καὶ πάσης ματαιότητος . (p. 169) ἀπὸ πάσης πορνείας καὶ πλεονεξίας . ἀπὸ πάσης νόσου καὶ μαλακίας . ἀπὸ || παντὸς ψεύδους καὶ πάσης ῥαδιουργίας καὶ πάσης παγίδος τοῦ ἀντικειμένου 20 ἡμῖν . Πάτερ ἀφθαρσίας σκέπασον ἡμᾶς τοὺς σοὺς δούλους . τῇ σῇ εὐσπλαγχνίᾳ . καὶ μὴ ἐγκαταλείπῃς ἡμᾶς . μηδὲ ποήσῃς επίχαρμα ἐχθρῶν καὶ ἐξουδένωμα λαοῦ . καὶ καταπάτημα δαιμόνων . ἀλλ'ἵνα ἡ σὴ χάρις τὸ σὸν ἔλεος εἴη μεθ'ἡμῶν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν.

Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις 25 καὶ ἡ δόξα τοῦ Πατρός.

---

1 Ευχη Γ' . . . *anteponit* Κλιναντες τα γονατα ετι και ετι . . . 6 ημας *add* Κυριε 7 δικαιοσυνης] διδασκαλιας 10 αντικειμεν] αντικειμενης ενεργιας 10 και *om* 12 σα ευαρεστα] ευαρεστα σοι 15 διατηρησον] διατηρησαι 22 δαιμονων] δαιμονιων; χαρις Fountoulîs *add* και

6 *que vienne ta grâce sur nous, tes serviteurs,*
7 *que la bonne nouvelle de ta justification nous fortifie;*
8 *Père des miséricordes, illumine par ta volonté,*
notre être profond et tous nos membres,
9 *et purifie-nous de toute malice et de tout péché;*
10 *conserve-nous irréprochables et purs*
de toute ingérence de l'ennemi
11 *et donne-nous, Seigneur, selon ta bonté,*
de comprendre et de sentir ce qui est tien,
12 *de nous en occuper,*
13 *de craindre selon ta crainte*
14 *et de faire ce qui t'est agréable*
jusqu'à notre dernier jour, notre dernière heure et
notre dernier souffle;
15 *Maître, nous t'appelons notre vrai Dieu,*
nous, pécheurs, afin que par ton inénarrable pitié
16 *tu scelles notre corps, notre âme et notre esprit*
17 *et les gardes de tout démon mauvais,*
18 *de tout reptil venimeux,*
19 *de toute bête sauvage de la terre,*
20 *de toute iniquité, de tout poison,*
21 *de toute séduction et de toute vanité,*
22 *de toute débauche et cupidité,*
23 *de toute maladie et mollesse,*
24 *de toute fausseté et de toute intrigue*
25 *et de tout piège de notre adversaire.*
26 *Père incorruptible, couvre-nous, tes serviteurs,*
de ta miséricorde,
27 *et ne nous abandonne pas,*
28 *et ne nous fais pas l'objet du ricanement victorieux*
des ennemis,
ni du mépris du peuple, ni du piétinement des démons,
29 *mais que ta grâce et ta pitié soient avec nous*
tous les jours de notre vie.
Ecphonèse: *Car à toi appartient le pouvoir,*
et aussi le règne et la force et la gloire, Père...

(Prière de l'inclination de la tête [18])

Et le diacre disant: [*Inclinons*] *nos têtes*..., le prêtre prie:

[10] 1 *Seigneur notre Dieu,*
2 *qui es assis sur un trône de gloire*
3 *et qui surveilles les abîmes,*
4 *contrôlant d'un œil miséricordieux notre bassesse,*
5 *bénis-nous tous qui avons courbé nos têtes devant toi*
6 *et relève nos fronts* (*keras*) *dans ta bienveillance.*

Ecphonèse: *Que soit béni et glorifié*
le très saint nom de ton amour pour les hommes,
Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours...
Le peuple: *Amen.*
Le diacre: *Sortez en paix.*

---

(18) *Barb. 336* (*Sin. 957*: *Opisánie*, II, 12; Fountoulîs, 25):

(p. 169) Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν. ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς· Κύριε
p. 170 ὁ Θεὸς ἡμῶν . ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης || καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους ὄμματι εὐσπλάγχνῳ τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν ἐπισκεπτόμενος . εὐλόγησον πάντας ἡμᾶς τοὺς ἐπικεκλικότας σοι τὰς ἑαυτῶν κεφαλάς . καὶ ὕψωσον τὸ κέρας ἡμῶν ἐν
5 τῇ εὐδοκίᾳ σου.

Ἐκφώ⌈νως⌉· Εἴη τὸ πανάγιον ὄνομα τῆς φιλανθρωπίας σου εὐλογημένον καὶ δεδοξασμένον τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος νῦν καὶ ἀεί.

Ὁ λαός· Ἀμήν.
10 Ὁ διάκονος· Ἐν εἰρήνῃ προ⌈έλθωμεν⌉.
Sequitur signatio pueri in octavo die.

---

1 επευχεται ο ιερευς] ευχη της κεφαλοκλισιας

II - DOCUMENTS DE LA TRITOEKTÎ

A) Euchologes contenant le cycle complet de l'office asmatikos:

1. **Barberini 336** (VIII-IXe s.) pag. 156-170 (19).
Place: Après None.

(19) *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 67; *Pr. Heur.* 67; *Pr. Pann.* I, 326. Cf. A. Strittmatter, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, dans *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 329-367; ici: 346-347.

Titre: « (Prière du I *antiphônon* de la) *Tritoektî* célébrée ([20]) aux saints jeûnes ».

Schéma (cf. texte en entier supra p. 4 et ss.):

Prière [**1**]: « Pr. du I *antiphônon*, etc. ».
Pr. [**2**]: « Pr. du II *antiphônon* ».
Pr. [**3**]: « Pr. du III *antiphônon* ».
Pr. [**4**]: « Pr. après l'entrée, avec la *synaptî* du diacre ».
Pr. [**5**]: « Pr. des catéchumènes après les lectures et le *Kyrie eleîson* ».
Pr. [**6**]: « Pr. pour ceux qui se préparent à la sainte illumination ».
Pr. [**7**]: « I pr. des fidèles ».
Pr. [**8**]: « II pr. des fidèles ».
Pr. [**9**]: « III pr. ou *apolysis* ».
Pr. [**10**]: « Et lorsque le diacre dit: [*Inclinons*] *nos têtes...*, le prêtre prie: »
Après pr. [**10**]: « Le peuple: *Amen*. Le diacre: *Sortez en paix* ».

2. **Leningrad 226** (*Porfiri Uspensky*) (Xe s.) fol. 61r-65v ([21]).

Place: Après None.

Titre: « *Tritonektî* (sic) célébrée aux jeûnes ».

Contenu: Comme *Barb. 336*, excepté:

Pr. [4]: « Pr. après l'entrée, avec la prière synaptique du diacre; le prêtre prie ainsi: »

3. **Grottaferrata G b VII** (Xe s.) f. 45 ss. ([22]).

Place: Après None.

Titre: « *Tritoektî* célébrée aux jeûnes ».

Contenu: Seules prières [**1**], [**2**] et [**3**].

(Suit le baptême).

4. **Sevastianov 474** (*Bibl. Len. Moscou gr. 27*) (X-XIe s.) f. 105v-109r ([23]).

Place: Après None.

([20]) La plupart des mss: γινομένης τριτοέκτης.

([21]) *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 68; *Pr. Pann.* I, 327. Cf. A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226* (Xe siècle), dans *Le Muséon* 78 (1965) 173-214; ici: 190.

([22]) *Pr. Vêpr.* 108; *Pr. Mat.* II, 68; *Pr. Heur.* 68; *Pr. Pann.* I, 327 (*errorem tolle*: « fin du codex »). Cf. A. Rocchi, *Codices Cryptenses*, Grottaferrata 1883, p. 257.

([23]) *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 70; *Pr. Heur.* 72; *Pr. Pann.* I, 328. Cf. A. Викторов, *Собрание рукописей П. И. Севастианова*, Moscou 1881, p. 6.

Titre: « *Tritoekti* ».

Contenu: Pr. [4] incomplète (manquent des feuillets) à [10]. Pr. [5]: « Pr. des catéchumènes de la *Tritoektî* ».

5. **Grottaferrata G b I** (*Bessarion*) (XI-XIIe s.) f. 1^r^-5^r^ (olim 33-37) (24).

Place: Après une prière « *in skevaphylakio* » inédite (25) et avant les Vêpres.

Titre: « *Tritoektî* ».

Contenu: Comme *Barb. 336*, excepté:

Après pr. [4]: « Pr. de la supplication intense (ἐκτενοῦ ἱκεσίας) ». = comme *Barb. 336* après l'évangile dans les liturgies de Basile et de Chrysostome.

Pr. [6]: « Pr. pour ceux qui se préparent à la sainte illumination. Il faut savoir qu'à partir du mercredi de la semaine centrale des jeûnes jusqu'à toute la grande (semaine), après les *diakonika* (*synaptî* diaconale) pour les catéchumènes, on fait d'autres *diakonika* pour ceux qui se préparent à la sainte illumination. Et le prêtre prie: ».

Pr. [9]: « Pr. d'*apolysis*... Le peuple: *Amen*. Le prêtre: *Paix à tous*. Le peuple: *Et à ton esprit* ».

Pr. [10]: « Le diacre: [*Inclinons*] *nos têtes devant le Seigneur*. Le prêtre prie: ...Le peuple: *Amen*. Le diacre: *Sortons en paix*. Le peuple: *Au nom du Seigneur*. Le diacre: *Prions le Seigneur*. Le peuple: *Kyrie eleîson* ».

« Pr. *opisthambônos*: *Bénie la gloire du Seigneur de son saint lieu en tout temps, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen* » (26).

N.B.: *Grott. G b I* contient deux prières de plus que *Barb. 336*: celle de l'*ektenî* et celle de l'*opisthambônos*, qui est plus une doxologie qu'une prière (27).

(24) *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 70; *Pr. Heur.* 69; *Pr. Pann.* I, 327. Cf. A. Rocchi (note 22) 235.

(25) Καὶ νῦν δεόμεθά σου ὁ Θεὸς ἡμῶν . . .

(26) Εὐλογημένη ἡ δόξα Κυρίου ἐκ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου αὐτοῦ πάντοτε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(27) *Barb. 336* possède la prière de l'*ektenî* dans la liturgie (de Basile et de Chrysostome) mais non dans les Vêpres ni dans la *Tritoektî*; *Len. 226* ne l'a que dans la liturgie de Chrysostome, celle de Basile étant incomplète. Un office qui manque à *Barb. 336* et à *Len. 226*, mais qui est présent dans *Coislin 213* (f. 81^r^) et *Grott. G b I* (f. 36^v^), est celui de la *litî* processionale de la Grande-Eglise, où, parmi d'autres prières, se trouve aussi la prière de l'*ektenî*. Une *litî* « pour la panique » dans *Len. 226*

6. **Vatican 1970** (XII[e] s.) f. 129[v]-134[r] (28).

Place: Après None.

Titre: « *Tritoektî* célébrée à la Grande-Eglise les (jours des) jeûnes ».

Contenu: Comme *Barb. 336*, excepté:

Après pr. [3]: « Pr. de l'entrée: *Bénie l'entrée*... (comme à la liturgie).

Pr. [10]: Incipit et renvoi: « aux prières litaniques après les prières vespérales ».

« Pr. *opisthambônos*: *Bénie la gloire*... (comme *Grott. G b I*) ».

B) Euchologes ne contenant pas le cycle complet de l'office asmatikos:

7. **Sinaï 957** (IX-X[e] s.) f. 69[v]-77[v] (29).

Place: Seules *Tritoektî* et Vêpres.

Titre: « *Taxis* de la *Tritoektî* célébrée aux jeûnes ».

Contenu: Comme *Barb. 336* (cf. variantes textuelles) (30) excepté:

Pr. [1]: « Après la fin de la ' première heure ', le diacre dit: *Pliant les genoux, en paix*... Le prêtre prie: »

Avant pr. [5]: Tropaire – prophétie – *ektenî*: « *Disons tous* ». Le diacre: « *Priez, catéchumènes* ». Le prêtre: (la prière).

Pr. [6]: « *Sortez, tous les catéchumènes; les catéchumènes, sortez; vous tous qui [vous préparez] à l'illumination, appro-*

(f. 107[r]) et *Coisl. 213* (f. 81[v]) ne contient pas d'*ektenî*. J. Mateos (*La célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine = Orientalia Christiana Analecta* 191, Rome 1971, 135 ss.) pense que la place primitive de l'*ektenî* était bien la *litî*, d'où elle serait passée à la messe. Nous citerons cet ouvrage: Mateos, *Célébration*. Pour ce qui est de la prière d'*opisthambônos*, *Grott. G b I* ne contient pas le répertoire de prières de ce genre, présent dans *Barb. 336* (p. 512-525) et dans *Len. 226* (f. 5[v]-14[r], 29[r]-35[v], 144[r]-146[v]), mais il possède par contre plusieurs prières *apolytikai* (f. 109[r]-114[v]), sans indication du lieu par elles occupé dans l'office; peut-être les prières *opisthambônoi* se trouvaient-elles dans les quatre cahiers manquant au début du codex.

(28) *Pr. Vêpr.* 107; *Pr. Mat.* II, 72; *Pr. Heur.* 70; *Pr. Pann.* I, 328. Cf. G. Mercati, *L'Eucologio di Santa Maria del Patire*... (= *Studi e Testi* 79) Città del Vaticano, 1937, 449 ss et sp. 477.

(29) *Pr. Vêpr.* 113. Cf. *Opisánie*, II, 9-12 et notes de cet article 7 et 9-18, pp. 72-82.

(30) Vide note précédente.

chez... Vous qui [vous préparez] à l'illumination, [inclinez] vos têtes... Cette prière se fait à partir du mercredi de la semaine centrale des saints jeûnes jusqu'au Vendredi Saint, et elle est faite par le diacre après la prière des catéchumènes. Seconde prière pour ceux qui se préparent à la sainte illumination. Le prêtre prie: »

Après pr. [**6**]: « *Sauve-les, aie pitié d'eux, illumine-les et secours-les, ô Dieu, par ta grâce* ». Ecphonèse. Le diacre: *Vous tous qui [vous préparez] à l'illumination, sortez* ».

Après pr. [**7**] et [**8**]: « *Secours-nous, sauve-nous, aie pitié de nous. Sophia* ». Ecphonèse respective.

Pr. [**9**]: « *Pliant les genoux, encore et encore [en paix prions le Seigneur]* ».

Après pr. [**9**]: « *Secours-nous, sauve-nous. Une journée entière parfaite...* » Ecphonèse. « *Paix à tous* ».

Pr. [**10**]: « Le diacre: *[Inclinons] nos têtes devant le Seigneur.* Prière de la *kephaloklisia* ».

Après pr. [**10**]: « Le diacre: *Sophia. Sortons en paix* ».

8. **Sinaï 956** (Xe s.) rouleau (sans pagination) (31).

Place: Entre la Théophanie et les ordinations.

Titre: *Tritoektî.*

Contenu: Comme *Barb.* 336, excepté:

Pr. [**6**] manque.

Aucune rubrique, ni allusion au diacre.

9. **Sinaï 961** (XI-XIIe s.) f. 46r-50v (32).

Place: Après les Matines.

Titre: *Tritoektî* (γινομένης, lorsqu'on la célèbre).

Contenu: Comme *Barb. 336*, excepté:

Manquent fin de pr. [**9**] et toute pr. [**10**] (défaut du ms.).

C) Euchologes ne contenant que des renseignements indirects:

10. **Coislin 213** (Constantinople 1027) (33).

Fol. 23r (*Opisánie* II, 994): « Prière après le dépouillement de la sainte table... le Jeudi Saint après la *Tritoektî* » (34).

(31) *Pr. Mat.* II, 97; *Pr. Pann.* I, 330. Cf. *Opisánie*, II, 17.

(32) *Pr. Vêpr.* 107; *Pr. Mat.* II, 73; *Pr. Heur.* 75; *Pr. Pann.* I, 331. Cf. *Opisánie*, II, 77 où Dmitrievsky renvoie à *Sinaï 957*.

(33) *Pr. Vêpr.* 106; *Pr. Mat.* II, 69; *Pr. Heur.* 69; *Pr. Pann.* I, 327. Cf. *Opisánie*, II, 993 ss.

(34) Nulle allusion à la *Tritoektî* au même endroit de *Grott. G b I*

Fol. 211r (*Opisánie* II, 993): Inscription finale: Les liturgies de Basile et de Chrysostome, de la *Tritoektî* et des Présanctifiés se trouvent dans des rouleaux (*kontakia*) à part. *N.B.*: L'appellation de «liturgie» attribuée à la *Tritoektî* est un hapax, dû peut-être à un désir de concision de la part du copiste, mais qui pourrait aussi témoigner de l'importance de cet office qui remplaçait la liturgie eucharistique.

D) Typika de la Grande-Eglise de Constantinople:

11. Patmos 266 (IX-Xe s.) et Hagios-Stavros 40 (Xe s.) [35].

I. Le mercredi des Laitages [36]:

a. Après l'*Orthros*: lecture de l'Ancien (Testament) jusqu'à la *Tritoektî* (6e heure, selon *Patmos*).

b.c.d. Trois *antiphôna* des psaumes «ἐνόρδινοι» [37].
Refrains: I *antiph.*: *Par les prières de la Theotokos.*
II » : triple *Alleluia.*
III » : *O Fils unique et Verbe* (seul *H. Stavros*).

e. Entrée du patriarche; l'archidiacre, depuis le sanctuaire, fait signe au lecteur qui conclut le psaume par le *Gloria Patri.*

f. *Synaptî*, sans les *aitîseis* (demandes).

g. Tropaire: *Roi saint, tout-puissant, universellement craint et devant qui tremble l'univers, sauve-nous; toi, qui est tout tendresse, tu peux remettre les péchés,* trois fois, puis *Gloria Patri*, et répétition du tropaire; les lecteurs sur la *solea* répondent aux chantres, qui sont sur l'ambon. Cf. variante dans *Patmos.*

h. I *prokeimenon*: Ps 27,9.1: *Sauve, Seigneur, ton peuple...*

i. Lecture: Joël 2,12-27: *Oracle du Seigneur: revenez...*

(f. 71v). Le rite du dépouillement ne se trouve pas dans *Barb. 336* ni dans *Len. 226*.

[35] *Opisánie*, I, 111 ss. et J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande-Eglise* II (= *Orientalia Christiana Analecta* 166) Rome 1963; cf. INDEX LITURGICUS, p. 323. Cf. *Pr. Pann.* I, 338. Nous citerons cet ouvrage: MATEOS, *Typicon*.

[36] *Opisánie*, I, 111; MATEOS, *Typicon*, II, 4.

[37] Cf. infra documents 12 (*Dresde 104*) et 14 (*Syméon de Thessalonique*): ces psaumes étaient les Ps 24, Ps 26 et Ps 100. Cf. aussi MATEOS, *Typicon*, II, 293: **enordinos** = *ordinaire* ou *en ordre* (d'affilée); ici: psaumes ordinaires ou habituels.

j. II *prokeimenon*: Ps 46,7.2: *Chantez à notre Dieu...*
k. Le diacre: le grand *Kyrie eleîson* (*Patmos*); la grande *ektenî* (*H.-Stavros*).
l.m. *Synaptî* et *aitîseis*.
n. Congé: *Sortons en paix*.
N.B.: *H.-Stavros* ajoute: Cette *akolouthia* de la *Tritoektî* a lieu pendant tous les jeûnes (tous les jours de Carême).

II. **Le vendredi des Laitages, les féries de Carême** (du lundi au vendredi de chaque semaine) **les cinq premiers jours de la Semaine Sainte** (37 jours en tout):
Le même office, à l'exception des parties variables:
g. Le tropaire (qui le I lundi de Carême porte la rubrique: « à la place du *trisagion* ») ([38]).
h.j. Les deux *prokeimena*.
i. La lecture des Prophètes ([39]).

III. **Le Jeudi Saint** ([40]): Après la *Tritoektî* a lieu le lavement de l'autel (cf. *Coisl. 213*, supra).

IV. **Le Vendredi Saint** ([41]): Après la *Tritoektî* a lieu à Sainte-Irène la catéchèse pour ceux qui vont être baptisés le lendemain ([42]).

([38]) MATEOS, *Typicon*, II, 292.

([39]) Toutes ces pièces variables se sont conservées dans l'actuel *Triôdion katanyktikon* (Cf. éd. PHÔS, Athènes 1958, 47 et passim) entre l'*Orthros* et l'*Hesperinon*, avec la mention: « à la *Trithektî* » (excepté le Jeudi Saint, où on les trouve à la fin de l'*Orthros*, et le Vendredi Saint, où le tropaire et la lecture se trouvent à Prime). On peut remarquer quelques variantes mineures entre le texte des *prokeimena* du *Typikon de la Grande-Eglise* et ceux du *Triôdion*: le mercredi et le vendredi des Laitages, ainsi que le V lundi de Carême; plus souvent le même *prokeimenon* est chanté sur un ton différent. Les tropaires aussi présentent quelques variantes: ceux du III lundi et du III mardi sont invertis; celui du VI mardi est différent; le V vendredi et le VI lundi, le Typikon rapporte deux tropaires chaque jour, trois le VI mercredi. Mais il existe des variantes aussi entre nos deux codex *Patmos 266* et *H.-Stavros 40*. On remarquera encore que les deux *prokeimena* et les deux lectures des Vêpres actuelles du Carême et de la Semaine Sainte proviennent eux aussi du *Kanonarion* (et du *Typikon*) *de la Grande-Eglise*, de même que les lectures de la messe: cf. MATEOS, *Typicon*, II, INDEX BIBLIQUE: *Prokeimena*: 215; Joël, Zacharie, Isaïe, Jérémie, Ezechiel: 222-3.

([40]) *Opisánie*, I, 129; MATEOS, *Typicon*, II, 72.

([41]) MATEOS, *Typicon*, II, 78.

([42]) Cf. cette même catéchèse et renonciation des catéchumènes dans *Barb. 336*: p. 260, *Coisl. 213*: f. 24r et *Crott. G b I*: f. 64v.

12. **Dresde 104** (XIe s.) (43).

I. **Le mercredi des Laitages:** (44):

a. *Tritoektî*, vers la 4e heure; le patriarche donne la permission par l'intermédiaire d'un acolythe.
b. I *antiphônon*: Ps 24 (en entier); *Par les prières de la Theotokos, Sauveur, sauve-nous.*
c. II *antiph.*: Ps 26; double *Alleluia.*
d. III *antiph.*: Ps 100, *O Fils unique.*
e. Entrée au verset 6 du Ps 100; prière d'entrée: *Bénie l'entrée*... Les *Spoudaioi*, à un signal de l'archidiacre: *Gloria Patri.*
f. « Prière » *synaptî.*
g. Tropaire: *Roi saint*... (cf. *Patmos 266*) trois fois, chanté à l'ambon et repris de la *solea*; *Gloria Patri* et *perissî* (le même tropaire).
h. Montée du patriarche à la chaire supérieure et I *prokeimenon* (Ps 27,9.1 comme *Patmos 266*) dit par le patriarche et précédé du *Sophia* de l'archidiacre.
i. Lecture (comme *Patmos 266*).
j. II *prokeimenon* (Ps 28,11.1, comme *Triôdion*). Le diacre: *Sophia. Orthoi.* Les prêtres se lèvent et descendent (des sièges).
k[1]. Les diacres sortent sur la *solea* pour dire l'*ektenî.*
k[2]. (Prière des) catéchumènes.
(l.)
m. (Prière de l') *apolysis* avec les *aitîseis.*
n. Congé: *Sortons en paix.*
o. Prière *opisthambônos*: *Bénie la gloire*... (comme *Grott. G b I*).
p. On ferme les trois portes d'argent, qui sont encensées par le diacre et puis rouvertes.

(43) *Pr. Pann.* I, 336; le microfilm de ce précieux manuscrit, qu'on croyait définitivement perdu, a été aimablement mis à notre disposition par le CNRS de Paris (Institut des Textes); le codex a beaucoup souffert du feu lors des événements de Dresde en 1945 et une bonne partie du texte, surtout au Carême (f. 123-132), est, à l'état présent, illisible; de longues citations du texte manquant avaient été rapportées par A. DMITRIEVSKY, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Критико-библиографическое исследование*, Kiev 1907; nous nous servirons surtout de ces citations, en attendant une souhaitable restauration du parchemin brûlé. Nous citerons cet ouvrage: DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*.

(44) DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 324, 204. Codex: f. 122.

II. **Le I lundi de Carême:** ([45]):

Tritoektî comme le lundi des Laitages, excepté:

a. A la 5e heure.
f. Après la *synaptî,* ecphonèse du patriarche.
h. Le patriarche monte à sa chaire et bénit trois fois.
N.B.: Les *prokeimena* de tout le Carême se composent de trois versets comme le *Dirigatur* (Ps 140,2).

III. **Le Vendredi Saint:** ([46]):

Tritoektî à Sainte-Irène:

Vénération de la sainte lance à Sainte-Sophie depuis la fin de l'*Orthros* jusqu'à la fermeture de l'église pour le lavement de l'autel; la lance est alors transportée à Sainte-Irène, où l'on continue à la vénérer jusqu'à l'entrée du patriarche au III *antiphônon* de la *Tritoektî*; la lance est reportée au palais.

E) Autres documents liturgiques:

13. **Hagios-Stavros 43** (Jérusalem 1122): « *Typikon* »-*Triôdion de l'Anastasis* ([47]). **Les Lundi, Mardi, Mercredi et Jeudi Saints:**

« *Tritoektî* » = Tierce et Sexte de l'Horologe célébrées l'une à la suite de l'autre, cependant que Prime et None sont dites chacune à son heure. Cette nouvelle « *Tritoektî* » a hérité dans la praxis actuelle des pièces variables de l'ancienne *Tritoektî* de l'Euchologe: le tropaire, les deux *prokeimena* et la lecture prophétique, aujourd'hui rapportés par le *Triôdion katanyktikon* et exécutés pendant l'office de Sexte.

([45]) DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 324, notes.

([46]) Codex: f. 129 ss.; DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 137, où l'on trouve aussi d'autres témoignages historiques parallèles; cf. *Opisánie*, I, 131 et MATEOS, *Typicon*, II, 78.

([47]) *Pr. Pann.* I, 339; A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας* II, Saint-Pétersburg 1894, 43, 60, 76, 96.

F) Documents descriptifs:

14. **Syméon de Thessalonique,** *De Sacra Precatione*, ch. 352 ([48]):

La *Tritoektî* et la liturgie des Présanctifiés sont mutuellement dépendantes l'une de l'autre et toutes deux constituent des parties intégrantes de l'office du Carême. La *Tritoektî* est un office propre aux églises « catholiques » (non monastiques), célébré par les prêtres séculiers.

a. Le diacre: *Bénis, ô maître.* Le prêtre: *Béni le Règne.*

b[1]. Le diacre: les *eirînika* (*synaptî* de la paix). Le prêtre: la prière du I *antiphônon* (incipit et ecphonèse de la pr. [1] comme *Barb. 336*).

b[2]. Les chantres: le Ps 24 en entier; à chaque verset: *Par les prières de la Theotokos. Gloria Patri*; idem.

c[1]. Le diacre: *Encore et encore.* Le prêtre, en secret: la prière du II *antiphônon* (incipit et ecphonèse de [**2**] comme *Barb. 336*).

c[2]. Les chantres: le II *antiphônon*: le Ps 26 en entier; à chaque verset, les deux chœurs: *Sauve-nous, ô Fils de Dieu,* (*nous*) *qui te chantons. Alleluia.* A la fin: *Gloria Patri, et nunc*; idem.

d[1]. Le diacre: *Encore et encore.* Le prêtre, en secret: la III prière (incipit et ecphonèse de [**3**] comme *Barb. 336*).

d[2]. III *antiphônon*: le Ps 100; à chaque verset: double *Alleluia.*

e. Au verset Ps 100,6b-8: sortie du diacre et du prêtre, du sanctuaire à la *solea*; ils sont habillés de pourpre, pour rappeler la mort du Seigneur; pour la même raison on ne porte ni lumières ni encens.

Le diacre: *Bénis, ô maître, la sainte entrée.* Le prêtre: *Bénie l'entrée...* (etc. comme à la messe).

f. Le diacre: les *eirînika* (sic, pour la seconde fois). Le prêtre: la prière (incipit et ecphonèse de [**4**] comme *Barb. 336*; Syméon commente la citation du Ps 90, contenue dans cette prière, comme appropriée à l'heure de la célébration).

g. Les chantres: le tropaire de la prophétie (sans plus de détails).

h.j. (Syméon ne mentionne pas les *prokeimena*).

([48]) *Migne PG 155*, 649D-653D. La description des offices par Syméon est accompagnée, selon son habitude, de commentaires symboliques et d'explications historiques; nous nous bornerons à relever schématiquement les seules données liturgiques. Nos propres commentaires et remarques, nous les mettrons entre parenthèses.

i. Le lecteur, de l'ambon, lit la prophétie. Syméon remarque que cette lecture remplace l'*apostolos* et l'évangile de la messe, dont la *Tritoekti* suit le *typos*.

k[1]. Le diacre: *Disons tous*. Le prêtre, en secret: la prière de l'*ektenî hikesia*.

k[2]. Le diacre: *Priez, catéchumènes*. Le prêtre: la prière pour les catéchumènes.

k[3]. A partir du mercredi de la mi-Carême, le diacre fait les *aitîseis* pour ceux qui se préparent au baptême. Le prêtre: la prière pour les mêmes (incipit et ecphonèse de [**6**] comme *Barb. 336*).

k[4]. Le diacre, comme d'habitude: *Tous les catéchumènes*. Le prêtre: la I prière des fidèles (incipit de [**7**] comme *Barb. 336*). Le diacre: *Sophia. Debout*. Le prêtre: l'ecphonèse (de la même prière).

l. Le diacre: les *eirînika* (sic, pour la troisième fois). Le prêtre: la II prière des fidèles (incipit de [**8**] comme *Barb. 336*). Le diacre: *Sophia*. Le prêtre: l'ecphonèse (de la même prière).

m[1]. Le diacre: *Accomplissons notre prière au Seigneur* et le reste. Le prêtre: la grande prière (incipit et ecphonèse de [**9**] comme *Barb. 336*; Syméon ajoute un bref commentaire sur le texte de la prière).

m[2]. Le diacre: [*Inclinons*] *nos têtes*. Le prêtre: la prière de la *kephaloklisia* (incipit et ecphonèse de [**10**] comme *Barb. 336*).

n. Le diacre: *Sortons en paix*.

o. Le prêtre va derrière l'ambon pour louer Dieu au milieu de tous. Le diacre: *Prions le Seigneur*. Le prêtre, regardant vers l'orient: l'ecphonèse: *Bénie la gloire...* (etc., « prière opisthambônos » de *Grott. G b I*). Cette ecphonèse, ajoute Syméon, est le début des litanies et aussi des Vêpres (monastiques).

q. Aussitôt les chantres entonnent les Vêpres monastiques en guise de *paraklîsis*:

1. psalmodie,
2. *stichîra* du *Triôdion* et du *Mînaion*,
3. Φῶς ἱλαρόν,
4. Καταξίωσον,
5. *apostichon idiomelon*,
6. *Nunc dimittis*,
7. *trisagion*,
8. *Ave Maria*.

N.B.: Il n'y a pas de *Kyrie eleîson*, ni de prostrations, ni d'*apolysis*, ni d'allumage des lampes jusqu'à la seconde lecture des Présanctifiés.

r. On rentre chez soi jusqu'à l'heure des Présanctifiés.

Le témoignage de Syméon est précieux, car il indique que jusqu'au XVe siècle, malgré les infiltrations très importantes du rite monastique, l'office de la *Tritoektî* s'était conservé en très bon état — ce qui n'était pas le cas des Vêpres ni des Matines de l'office *asmatikos*, selon le même Syméon — et que, de plus, il se célébrait fidèlement aux jours prévus. Les rubriques du *Typikon de la Grande-Eglise* avaient pu nous faire croire qu'à l'époque — quatre ou cinq siècles avant Syméon — le rite était déjà en décadence; Syméon nous détrompe et nous lui en savons gré.

(*à suivre*)

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Miguel ARRANZ S.J.

The Epigrams of Leo Sacellarios and an Exegetical Approach to the Miniatures of Vat. Reg. Gr. 1 (1)

A full century has now elapsed since Kondakov, in his groundbreaking history of Byzantine illumination, studied the extraordinary miniatures of the Bible of Leo the Patrician and Sacellarios, Vat. Reg. Gr. 1 (2). Because of the monastic donation indicated on one of the dedicatory pages (fol. 3r), Kondakov supposed it must have been produced in a monastic atelier. On this basis he contrasted the free and more dramatic style of the paintings to the more labored and refined style of the Paris Psalter, which is commonly assumed to represent the work of the imperial court atelier in the tenth century. This general distinction, which is fundamental to Kondakov's history of miniatures, between an official, imperial art and a monastic art, more popular and more inventive in its motivating spirit, has not stood the test of later scholarship, and in its application to the manuscript at hand it is no more than a gratuitous assumption. There is no reason why Leo Sacellarios, the chief financial minister of the Empire, should not have had access to imperial scriptoria in the production of his Bible, whatever its ultimate destination.

(1) For advice and encouragement in writing this paper I am much indebted to Hugo Buchthal, Professor Emeritus of the Institute of Fine Arts, New York University; for assistance with the epigrams of Leo Sacellarios I am indebted to Professors Milton V. Anastos and Evangelos B. Petrouanias of The University of California in Los Angeles.

(2) Nikolai KONDAKOV, *Istorija visantijskogo iskusstva i ikonografii po miniatjuram grečeskich rukopisej* (Odessa, 1876), cited here in the translation by M. TRAVINSKI, *Histoire de l'art byzantin consideré principalement dans les miniatures* (Paris, 1886), II, pp. 39-49.

It is ironic that Kondakov, beyond trying thus to establish the general setting for the production of the Leo Bible, contented himself with a simple descriptive account of the miniatures, for it is precisely this kind of archaeological approach to the subject that Kondakov criticized most in his contemporaries. Byzantine miniatures, Kondakov maintains in his opening chapter, are essentially theological in character (3). Miniatures of biblical material, above all, are incomprehensible without constant study of the relevant texts. The relationship between miniatures and texts, moreover, are often far more subtle and oblique than commonly supposed.

> Souvent le sujet de la miniature a dû être indiqué à l'artiste par un théologien, car nous trouverons des cas où la miniature initiale n'est que l'illustration d'une maxime importante choisie dans le corps du text. Souvent aussi il n'existe entre les miniatures et le texte, toujours ancien, et par conséquent envisagé de différentes manières souivant les époques, il n'existe, dis-je, qu'une relation symbolique, difficile à deviner et à comprendre si l'on n'a pas étudié le text même et ses commentaires (4).

The texts relevant, then, are not only the biblical texts which the miniatures accompany, but the commentaries of theologians and exegetes whose interpretations of the texts are frequently the immediate inspiration of the artist. Accordingly Kondakov called for a new direction in the study of Byzantine miniatures (5). The point of departure for the study of miniatures should not be archaeology and anecdote but the inner connections between art and literature, between the miniatures and the moral and theological ideas inherent in them.

Unfortunately for our understanding of the Leo Bible, Kondakov did not pursue the bold program he proposed, and in the intervening century no one has taken up his challenge. The study of the Leo Bible, like the study of Byzantine illuminations in general, has followed a course that can best be described as archaeological (6). At the beginning of this century the Vatican Li-

(3) *Ibid.*, I, pp. 27-42.
(4) *Ibid.*, I, p. 33.
(5) *Ibid.*, I, pp. 56-63.
(6) Bibliography on the Leo Bible is conveniently collected in Paul CANART and Vittorio PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci*

brary published a giant facsimile of the Bible with an exhaustive description of all the miniatures; but while it is a model for this genre of study, it does not go beyond its strictly descriptive purpose (7). The same descriptive intent characterizes the discussions of Ebersolt (8). In the meanwhile several attempts have been made to situate the manuscript chronologically on the basis of its style, much as one might date a potsherd by its contours. On the basis of its decorative motifs Weitzmann first assigned the Bible to a provincial workshop in Bithynia at the end of the ninth century (9). Later, however, on the basis of its figure style Weitzmann placed its provenance in Constantinople in the first quarter of the tenth century, identifying the donor with Leo Magistros (10). Talbot Rice found similarities in the manuscript to the Paris Gregory manuscript of Basil I, supporting a date "very early in the tenth century" (11). Lazarev, however, is satisfied with a vaguer date in the first half of the tenth century, simply grouping the Bible with the other "neoclassicizing" works of the period (12). Recently Mango has sought a more solid basis for dating the Bible in the identification of the donor as a « Leo Sacellarios » named as the recipient of a pair of anonymous letters in the British Museum,

---

della Biblioteca Vaticana, Studi e testi 261 (Vatican City, 1970), p. 297, and Viktor LAZAREV, *Storia della pittura bizantina* (Turin, 1967), p. 173, n. 48. To these should be added some of the citations below.

(7) *Miniature della Bibbia Cod. Vat. Regin. Greco 1 e del salterio Cod. Vat. Palat. Greco 381: Collezione paleografica vaticana*, fasc. 1 (Milan, 1905).

(8) Jean EBERSOLT, *La miniature byzantine* (Paris, 1926), pp. 30-31.

(9) Kurt WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts* (Berlin, 1935), pp. 40-42.

(10) Kurt WEITZMANN, *The Joshua Roll: A Work of the Macedonian Renaissance* (Princeton, 1948), pp. 39-42. The identification of the donor as Leo Magistros was first proposed by Angelo MAI (PG 106, 1017) but the labored and often ungrammatical verse of our ms. bears no resemblance to the work of Leo Magistros. Furthermore Mango has pointed out that Leo Sacellarios is shown as a eunuch on fol 2v, as his office would have required (see fig. 2); Leo Magistros was a married man and never held the office of treasurer. Cyril MANGO, *The Date of Cod. Vat. Regin. Gr. 1 and the 'Macedonian Renaissance', Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, Institutum Romanum Norvegiae (1969), 121-26.

(11) David TALBOT RICE, *The Art of Byzantium* (New York, 1959), pp. 312-313.

(12) LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, pp. 138-39.

dated around 940 ([13]). But since Leo is a common name, and since our list of imperial treasurers for the period is far from complete, this dating too must be regarded as tentative.

Meanwhile the iconography of the Leo Bible has attracted only incidental notice, and what study it has received is also curiously archaeological in method. The close similarity of a number of the miniatures to the so-called aristocratic Psalter illustrations led Morey and Buchthal to make comparisons of the Leo Bible with the Paris Psalter in an attempt to establish the original features of the models from which both of them evidently derive ([14]). Weitzmann, on the other hand, has looked at the relationship of the Leo Bible miniatures to narrative miniatures of the Old Testament in an effort to reconstruct the shape of earlier illustrations of the Septuagint ([15]). Such studies may be called archaeological to the extent that they prescind from the problems of interpreting the miniatures at hand and use them instead as evidence to reconstruct the no-longer-extant miniatures on which they depended. Iconography in this sense is not what Panofsky defined as that « branch of the history of art which concerns itself with the subject matter or meaning of works of art » ([16]), but rather a study of the mechanics of the transmission of images and pictorial motifs, regardless of their content in specific situations.

As far as our understanding of the Leo Bible is concerned, therefore, a hundred years have not put us any closer to realizing Kondakov's goal. A real exegesis of the miniatures has never been attempted. We do not yet understand the theological implications of the miniatures; we do not know where these extraordinary works of the illuminator's art stand in the spiritual and intellectual history of Byzantium. The key to their exegesis, however,

([13]) See citation in n. 4, previous page.

([14]) C. R. MOREY, *Notes on East Christian Miniatures*, *Art Bulletin* 11 (1929), 35-45; Hugo BUCHTHAL, *The Miniatures of the Paris Psalter* (London, 1938); Idem, *The Exaltation of David*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 37 (1974), 330-33.

([15]) K. WEITZMANN, *Die Illustration der Septuaginta*, *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*. 3/4 (1952-53), 96-120; this has appeared in English with updated bibliography in WEITZMANN, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination* (Chicago, 1971), pp. 45-75.

([16]) Erwin PANOFSKY, *Studies on Iconology, Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, 2nd ed. (New York, 1962), p. 3.

has always been at our disposal, for each miniature in the Bible is enframed with an epigram composed by Leo Sacellarios to explain the meaning of the image.

Vat. Reg. Gr. 1 is a grand, oversized codex whose dimensions of 41 by 27 cm. make it one of the largest volumes ever produced in a Byzantine scriptorium. The codex is unusual for a number of other reasons as well. In the first place the book breaks with the standard Byzantine tradition of editing Sacred Scripture in convenient units rather than in a single collected work. Byzantine scriptoria published their bibles in manageable and very practical sections — the Octateuch, the Prophets, the Psalms, etc. The Leo Bible, an unicum among Byzantine manuscripts, embraced the entire canon of Sacred Scripture in a single two-volume edition. Though at present only the first volume of this edition remains, the preface pages express in several ways the donor's obvious pride in having commissioned a complete Bible. Fol. I^{r} presents us with "An index of the present Bible, with the help of God", in which the names of all the books of the Bible are listed in seventy medallions enclosed within a great cross [17]. The preface on fol. 1^{r}-1^{v} recapitulates in poetic summary the contents of the whole Bible; and the dedicatory miniature on fol. 2^{v}, according to the accompanying verses, shows Leo offering "this Bible, the preeminent ambassadors of the Old and New (Testament) to God with the Mother who gave birth, the God-bearer, in exchange for indictments against me" [18] (fig. 2).

The Leo Bible is also unusual in its system of illustrations. Apart from author portraits, Byzantine illuminations of the Bible are fairly literal in character, illustrating the "story" with spare little images inserted into the text or margins wherever called for. The Leo Bible, on the other hand, abandons the literal story-telling interests of the Bible to present us instead with a single grand full-page illumination for each book of the Bible. Some of the illuminations, as will be seen below, pick significant events from the following text to stand as representative of the entire book, while others freely select material whose connection with the text is purely symbolic. In either event the illuminations are not inten-

(17) *Miniature della Bibbia Cod. Vat. Regin. Greco* 1, pl. 1.

(18) For citations from the epigrams of Leo Sacellarios see Appendix below.

ded as text illustrations but as interpretations of the books they precede.

The third unusual feature of the Leo Bible has already been alluded to, namely the epigrams of Leo Sacellarios. The prefatory verses that summarize the contents of the Bible on fol. 1r-1v identify their own author as the donor of the manuscript. The title above the verses on fol. 1r tells us that these verses will not only indicate the contents but will identify the "donor, the one who wrote that which follows". The author introduces himself to us on fol. 1v, line 11, as one Leo, bearing the titles of protospatharios, patrician, praepositus and sacellarios. Furthermore, below these prefatory verses on fol. 1v is added a contemporary note in another hand that reads:

> One should know that in each story, that is for each of the holy images that has been represented in the two volumes, in each representation metric iambic verses run around on the four sides of the border explaining as clearly as possible in summary the meaning of what is represented ([19]).

The fact that Leo continues to refer to himself in the first person in these border verses, as on fol. 2v, and the uniformity of the style throughout, assure us that the same Leo who commissioned this imposing Bible also composed the epigrams not only of the preface but on all the frames of the miniatures. One is confronted, then, with a unique instance of collaboration between the amateur poet who is the donor and the artists who illuminate the book ([20]). Moreover the fact that the illuminations often depend not directly on the overt subject matter of each book but rather on the interpretation proposed in the epigrams indicates that the artists were working closely with their patron ([21]). One is dealing,

([19]) δεῖ εἰδέναι ὅτι καὶ καθ' ἑκάστην ἱστορίαν ἤγουν εἰς τὰς ἁγίας εἰκόνας / τὰς ἱστορηθεισας (sic) ἐν τοῖς δυσὶ βιβλίοις· ἐν ἑκάστῃ ἱστορίᾳ στί(χοι) ἔμμετροι / ἰαμβικοὶ περίεισιν ἐν ταῖς τέσαρσι γωνίαις τῶν περιφερίων. τῶν ἱστο/ρηθέντων νοῦν ἐν ἐπιτομῇ σαφέστατα δηλοῦντες. *Miniature della Bibbia Cod. Vat. Regin. Greco 1*, p. 2.

([20]) WEITZMANN supposed that the miniatures were later insertions in the book, but the continuance of the text on the reverse of the miniature on fol. 450v rules this out. *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, p. 50.

([21]) Two hands can be distinguished in the execution of the miniatures as follows: first painter, fol. Ir, IIv 2v, 3r, 46v, 85v, 116r, 206r, 383r; second

then, with a very unusual phenomenon in the history of Byzantine illuminations, that is, an "original", a manuscript that did not simply transmit with greater or lesser fidelity a cycle of illuminations that had long been accepted as standard for a given text, but a manuscript that undertook of set purpose to create something new.

Surprisingly enough, in spite of the importance of the Leo Bible in the art of the Macedonian period, no translation of Leo's epigrams has been attempted, apart from a few lines. Our first task, then, in working out an exegetical approach to the miniatures must be a useable translation of the epigrams which we have tried to supply here in the Appendix. The Greek itself is difficult, sometimes elliptical, often ungrammatical, and the concepts the author is struggling with are seldom simple. Yet it is here that we must search the inner connections between the miniatures and the spiritual or intellectual setting to which they belong.

In the Greco-Roman world, of course, poetic verses in connection with works of art represent a venerable tradition, and much of the Palatine Anthology is composed of such verses. Inscribed on paintings, on statue bases or across temple architraves, they explained to the viewer the motives that prompted the work or the inner meaning it was meant to contain. To the Byzantine viewer such inscriptions were a crtitical part of the experience of the art work itself. Nicephorus in the iconoclast controversy saw the inscriptions as guaranteeing the authenticity of the image (22).

---

painter, fol. 155v, 263r, 285v, 302v, 450v, 461v, 487v. The first painter is characterized by a cursive line of unusual grace and suppleness that conveys a strong feeling for the activating spirit behind a figure's gesture or motion. Figure proportions are long with relatively small heads; necks are long and arch forward in anticipation; feet are graceful and seem to dance or float along. The second painter is characterized by a tighter, more labored style that gives his figures a corporeality and physical presence in sharp contrast to the willowy immateriality of the first painter's figures. Figure proportions are more squat; heads are set directly on the shoulders; faces are executed in a strongly painterly style with rough-hewn, masculine lines and a wide variety of individual expression. The two artists can best be compared in the miniatures of the Exodus (fol. 46v) and Mount Sinai (155v) which have a number of figures and motifs in common.

(22) ἡ ἐπιγραφὴ κατασφραγίζει τὴν ἀλήθειαν ἐξ ἅπαντος, τὴν μορφὴν καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ [sc. Χριστοῦ] ὡς πρωτοτύπου, πρὸς αὐτὸ γὰρ τετύπωται,

Centuries later a similar reaction is documented in the experience of one Gregory Melissenus, a member of the Greek delegation to the Council of Ferrara. Confronted for the first time in his life with the religious art of the Latin West, Melissenus found a double barrier to appreciating what he saw; he could neither recognize the iconography, nor could he read the inscriptions. "When I enter a Latin church", he said, "I do not revere any of the saints that are there because I do not recognize any of them. At the most I may recognize Christ, but I do not revere him either, since I do not know in what terms he is inscribed" ([23]). Unless he could be sure of the orthodoxy of the inscription, Melissenus could not be sure how to react to the image, even if it were an image of Christ.

The epigrams of Leo Sacellarios place his miniatures squarely in the living and continuously developing process of Byzantine scriptural exegesis, and it is in this context that the miniatures must be interpreted. At the same time, this constitutes one of the main obstacles to their interpretation, for the development of exegesis in the Byzantine world is still largely an uncharted field. While the exegetical literature of the Latin West has been heavily researched, no comprehensive study of Byzantine exegesis has yet been attempted. Devreesse's valuable work on the exegetical catenae is a long step toward a history of Byzantine exegesis; but we are still far from understanding the overall lines of evolution in Byzantine exegesis beyond the Patristic period ([24]). We

---

ἡμῖν δηλοῦσα. *Antirrheticus* I, 38, PG 100, 293. For a discussion of this and related texts see Jane TIMKEN MATTHEWS, *Pantocrator: Title and Image*, diss. N.Y.U., 1976, pp. 49-66.

([23]) *Les ' Memoires" du grand ecclésiarque de l'église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence*, ed. V. LAURENT, *Concilium Florentinum* IX (Rome, 1971), pp. 250-51. This passage is cited in C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire* (Englewood Cliffs, N. J., 1972), p. 254.

([24]) Robert DEVREESSE, *Chaines exégètique grecques, Dictionnaire de la Bible, Supplément* I (Paris, 1928), 1084-1233; *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois, Fragments tirés des chaînes, Studi e Testi* 201 (Vatican City, 1959). For an outline of the history of Greek exegesis cf. G. BARDY, *Histoire de l'Interprétation*, II. *Exgégèse patristique, Dict. de la Bible, Supplément*, IV (Paris, 1949), 569-91; M. JUGIE, *Exégèse médiévale, Orient, ibid.*, 591-608; also sections on exegesis in Karl KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2nd ed. (Munich, 1897), and Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen*

are not often in a position to appreciate the nuances of an author's preference for one direction of exegesis rather than another among the countless interpretations possible in a given passage. Nevertheless it is possible to work out, at least tentatively, the exegetical development of single themes before the larger picture of exegetical history is better known. If this can be done successfully for a few of the miniatures of the Leo Bible, perhaps it would offer guidelines for further studies in the same direction. Three miniatures have been selected for exegetical study here, the miniature of "The Creation" of fol. II^{v}, "The Carrying of the Ark" on fol. 85^{v} and "The Census" of fol. 116^{r}. Because "The Creation" is an unusually complex image we have started instead with "The Carrying of the Ark".

The Carrying of the Ark, fol. 85v

The miniature which opens the book of Leviticus presents a single full-page image showing several levites striding forward from left to right across a lofty architectural backdrop, carrying the Ark upon their shoulders (fig. 3). Aaron walks before the group with incense, and Moses follows. An archaeological approach to the image would search for the source from which our miniaturist drew his composition. In narrative illustrations of the Septuagint the scene of the Carrying of the Ark figures prominently in three situations: (1) in the wanderings of the Israelites in the desert when the Ark served as the portable shrine about which the camp was organized (Num. chap 1, 2, and 10); (2) on the entry into the promised land, when the passage of the Ark dried up the Jordan and laid low the walls of Jericho (Jos. chap 3, 4, and 6); and (3) on its solemn entry into Jerusalem when David was moved to dance in the triumphal procession (2 Kings 6) ([25]). One does not

---

Reich (Munich, 1959). Very useful in tracing the exegesis of individual books of the Bible is F. CAVALLERA, *Patrologiae cursus completus indices* (Paris, 1912).

([25]) For illustrations of the Octateuch see F. I. USPENSKIJ, *Konstantinopol'skij seral'skij kodeks vos'miknižija, Isvestija russkago arkheologishekago instituta v' Konstantinopol* (Sofia, 1907), vol. XII and album; D-C. HESSELING, *Miniatures de l'octateuque grec de Smyrne* (Leyde, 1909); for Joshua see K. WEITZMANN, *The Joshua Rotulus*; for Kings see Jean LASSUS, *Les miniatures byzantines du livre des Rois, Mélanges d'archéologie et d'histoire* 45 (1928), 38-74.

have to pursue this investigation very far to realize that it was the second, the Joshua story, from which our miniaturist drew his basic compositional scheme. The illustrations of Numbers have to include the camp which is shown in aerial perspective to reveal its plan; on the other hand, in the entry of the Ark into Jerusalem a wagon is used for the transport of the Ark. It is in the illustrations of the Joshua story, whether found in the Octateuchs (fig. 5) or in their Early Christian source as represented by the mosaic of Santa Maria Maggiore, that we find a very likely prototype for the design of our miniature (fig. 6). The sources of the motif, however, do not in any sense constitute an explanation for the occurrence of the scene in the Leo Bible.

The Carrying of the Ark has clearly been wrenched out of its narrative situation to exploit certain symbolic possibilities in the scene. The traditional four bearers of the Ark have been multiplied to eight to increase the sense of the importance of their burden; the carrying poles, prescribed by the text to permit the levites to lift the Ark without touching it (Exod. 25:12-15) have given way to the artist's desire to mass the figures more closely under the ark; Moses and Aaron accompany the Ark, as they hardly could have done in the book of Joshua; and the entire scene is located before an elaborate architectural setting as if categorically to deny the historical, narrative associations of the scene in its desert locale. The question is why has the scene been so radically altered to serve as frontispiece of the book of Leviticus in the Leo Bible. To answer this question one must turn from archaeology to exegesis.

To the exegete, the Ark of the Covenant was one of the most profound symbols of the Old Testament. In the historical unfolding of its meaning several layers of meaning must be distinguished. As described in Exodus, chap. 25, 37 and 40, the Ark was a kind of portable sanctuary, a chest of acacia wood overlaid with gold inside and out, made to house the tablets of the Mosaic law ([26]). In the Israelite camp it rested behind the veil in the meeting tent; in the Solomonic temple, its final home, it rested in the Holy of Holies behind the curtain. The first commentator to attach an importance to the Ark beyond its sacred use was Philo, who in

([26]) Roland DE VAUX, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, trans J. MCHUGH (London, 1961), pp. 297-302.

keeping with his ethical preoccupations found a moral symbolism in the Ark. The fact that the Ark was covered with gold both inside and outside indicates that the wise man must be adorned with prudence both in the invisible matters of the soul and in outward matters of daily life (27). Man must keep himself both undefiled toward God in his inward nature and pure in outward things toward the world of flesh (28). The Ark, then, is a symbol of the soul of the upright man.

Philo's ethical interpretation has a Christian echo in Origen who interpreted the entire tabernacle as the soul of the upright man: the Ark protecting the tablets of the law symbolized man's conscious memory of the divine precepts (29). In general, however, Christian exegetes abandoned this simpler ethical symbolism following the anagogical symbolism of the Epistle to the Hebrews. Speaking of Mosaic worship, Hebrews 8:5 reads:

> (The Jews) offer worship in a sanctuary which is only a copy and shadow of the heavenly one, for Moses, when about to erect the tabernacle, was warned, "See that you make everything according to the pattern shown you on the mountain".

Though the author of Hebrews mentions the Ark and the other appurtenances of Jewish worship, he does not develop a symbolism for each; instead he is satisfied with establishing the anagogical meaning of Jewish worship as symbolic of Christ's death and ascension into heaven.

> Christ did not enter a sanctuary made by hands, a mere copy of the true one; he entered heaven itself that he might appear before God now on our behalf (Heb. 9:24). He entered, not with the blood of goats and calves, but with his own blood, and achieved eternal redemption (Heb. 9:12).

The true sanctuary, then, is in heaven, where Christ intercedes for us, and the furnishings of the Mosaic sanctuary adumbrate the Christian mysteries in a general way.

(27) PHILO JUDAEUS, *De ebrietate*, 85-86, ed. L. COHN et al. (Berlin, 1896-1915), vol. II, pp. 185-86.

(28) PHILO JUDAEUS, *De mutatione nominum*, 43-44, *ibid.*, vol. III, p. 164.

(28) ORIGEN, *In Exodum homilia* 9, PG 12, 367; GCS 29, 242.

By the end of the second century this general anagogical symbolism has given way to a very particular Christological symbolism in Irenaeus. A new layer of meaning is now being defined in the symbol. Now we find a one-for-one comparison between the Ark and Christ himself; instead of speaking of Christ's entry into a celestial sanctuary Irenaeus identifies Christ with the Ark. The tablets of the law enclosed within the gilded chest suggest to Irenaeus the confinement of the divine nature of Christ within the human.

> As the Ark was gilded within and without with pure gold, so was the body of Christ pure and radiant. On the inside it was adorned with the Word, and on the outside it was enclosed by the Spirit, in order that from the two of them the distinctness of his natures might be made manifest (30).

Evidently the concreteness of this symbolism made a strong appeal to the Christian imagination, for it becomes a standard topos in Patristic commentaries. The identity of Christ and the Ark could be developed in many directions. The human and divine natures of Christ could be compared to the container and its contents, as in Irenaeus, or to the wood and the gold of the Ark, as in Cyril of Alexandria; or the Ark as a whole could be compared to Christ in its role as guide and guardian of the Israelites (31). As the Ark in the desert preceded the Israelites each day to their new encampment, according to Cyril, so Christ has preceded us to our ultimate place of rest where he intercedes for us with the Father (32).

As far as the history of art is concerned, of course, all of this would remain in realms of theological discourse if such interpretations were not directly associated with images of the Ark. But, in fact, the connection is established fairly early in the history of Byzantine art. A set of sixth century epigrams in the Palatine Anthology describes an extensive program of church decoration, very likely in the church of St. John in Ephesus, that included a

(30) IRENAEUS, *Fragmenta* 8, PG 7, 1233.

(31) CYRIL OF ALEXANDRIA, *De adoratione in spiritu et veritate*, 9, PG 68, 597; SEVERUS OF ANTIOCH, *Homily* 67, PO 8, 357; PROCOPIUS OF GAZA, *In Octateuchum commentarii, in Exodum* 25, PG 87¹, 635-38.

(32) CYRIL OF ALEXANDRIA, *Expositio in Ps.* 131, PG 27, 521.

scene of the Carrying of the Ark (33). The scene showed the transfer of the Ark across the Jordan, perhaps in a composition like that of the mosaic panel at Santa Maria Maggiore, and the epigram that accompanied the scene attached a baptismal significance to the event: "The river gave way to the golden chest. Christ, mercy: the chest is a figure of you who will be baptized in the same spot". In other words, the work of exegetes in developing the Christological symbolism of the Ark had a direct impact on representations of that subject in early Byzantine art. One could not contemplate the Carrying of the Ark at Ephesus without reading its message: the Ark is a figure of Christ.

Beyond this Christological symbolism, the Fathers also explored another kind of imagery in the Ark, namely its Mariological meaning. Introduced as early as the fourth century, this alternate exegesis of the Ark runs parallel to the Christological (34). As Chrysostom's able successor Proclus explains in a sermon on the Mother of God, "She herself is the Ark gilded inside and out, sanctified in body and spirit, in which is kept the gold thurible, the gold vase with the manna and the rest" (35). In this line of exegesis Christ is not necessarily omitted, for he can conveniently be compared to the contents of the Ark. Cyril of Alexandria writes, "We see the Word of God", like the tablets of the law, "harbored in the temple of the Virgin as in the Ark" (36). Thus the title "Ark of the Covenant" enters into the rich vocabulary of typological titles of the Theotokos which are given wide popular circulation in Byzantine religious poetry and hymnology. In the sixth century the Akathistos, the most popular of all hymns to the Virgin, invokes

(33) *The Greek Anthology,* I, 62, ed. W. R. PATON (London, 1960), I, p. 30. In this part of the Anthology two sets of epigrams have been run together, one in hexameters (epigrams 40-49, 51-52, 56, 83-85, and 88), the other, which concerns us here, in elegiac verse (epigrams 37-39, 50, 53-55, 57-83, 86, 89). Ephesus is referred to twice in the second set, in epigrams 50 and 80. The inclusion of three epigrams to St. John the Evangelist (80-82) leads one to suppose that the epigrams come from the great martyrium of the apostle in Ephesus. The baptismal association of the passage of the Ark over the Jordan is made by GREGORY OF NYSSA, *De baptismo*, PG 46, 420-21.

(34) PS.-ATHANASIUS, *Homilia in occursum Domini* 16, PG 28, 993.

(35) PROCLUS, *Oratio* 6, PG 65, 753-56.

(36) CYRIL OF ALEXANDRIA, *De adoratione in spiritu et veritate* 9 PG 68, 597.

her as "Ark gilded by the Holy Spirit"; and in the eighth century a hymn attributed to Germanus addresses her as "the living Ark" ([37]).

Like the Christological, the Mariological exegesis also had a direct association with images of the Virgin. The verses of Ignatius Grammaticus in the Blachernes church in Constantinople refer to the miraculous deliverance of the city from the Russian fleet by the intervention of the treasured Blachernes icon of the Virgin in 860.

> An Ark has appeared more sacred than that of old, carrying not the tablets written by God but revealing within her God himself ... Here conquering the enemy she destroyed them in water instead of by the spear ([38]).

Whether or not the verses were inscribed immediately on or beside the Blachernitissa icon, it is impossible to say from their present context in the Palatine Anthology; what is important is that the verses witness to the currency of Mariological exegesis of the Ark in association with images.

The association is demonstrated more graphically in one of the miniatures of the thirteenth century Vatopedi octateuch (fig. 5). The miniaturist was so accustomed to think of the Ark as an image of the Virgin that he decorated the gable of the Ark with a medallion of her image. The same kind of medallion may well have decorated the Ark in the Leo Bible miniature, but the original gold leaf has been removed and only the green underpainting can now be seen ([39]).

From the verses of Leo Sacellarios, however, it is clear that both the Christological and the Mariological traditions of exegesis were involved with our preface miniature for the book of Leviticus. The verses require careful reading.

> The priests and levites of the Old (Covenant) thus mystically prefigure the treasure of the New; they prescribe carrying the Ark to Christ. For as within (the Ark) were the tablets of that (Old) Law, so Christ, the human nature doubled with the divinity, proceeds from the Virgin.

([37]) χαῖρε, κιβωτὲ χρυσωθεῖσα τῷ πνεύματι. W. CHRIST and M. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum* (Leipsig, 1871), p. 147, line 278; *Hymnus in B.V.M.* PG 98, 453.

([38]) *The Greek Anthology*, I, 121, ed. PATON, I, p. 54.

([39]) For later instances of the motif cf. S. DER NERSESSIAN, *The Kariye Djami* (Princeton, 1975), vol. 4, pp. 338-43.

Because Leo does not want to sacrifice the theology of the Christological interpretation, he enunciates explicitly the dogma of the two natures in Christ: "Divinity doubled with humanity", even though he abandoned the analogy between the two natures and the materials of the Ark. For the Ark, in Leo's metaphor, is expressly the Virgin; she is Christ's container as the Ark was the container of the tablets of the Old Law. The complete Christ "proceeds from the Virgin", the new Ark. In compressed form Leo alludes to a millenium of commentary on the Ark. But the epigram goes beyond this, and herein lies the key to the peculiar iconography of the miniature. For the primary subject of the verse is not Christ or the Virgin, but the priests and levites carrying the Ark, as the title tells us.

Leo Sacellarios and his artist do not receive passively the exegetical tradition at their disposal, but like their predecessors they re-work and develop the tradition, taking it in a new direction that can best be described as liturgical. "The priests and levites of the Old (Covenant)", according to Leo, "mystically prefigure the treasure of the New". This sense of parallel between Mosaïc worship and Christian liturgy in a general sense, we have seen, is as old as Hebrews; what is new is its special application in this context. Germanus' commentary on the liturgy hints at this development in identifying the Ark as the place of the Christian Eucharist. The ciborium over the altar, he explains, "stands in likeness to the Ark of the Lord's Covenant which is the Holy of Holies and the sanctification of the Lord" (40). Photius also sees the Ark in a liturgical context, though he takes it in a loose sense in which Ark and Tabernacle are interchangeable. To paraphrase Photius: God prescribed the Ark in order to teach the Jews piety and keep them from idolatry, just as he prescribed the liturgy for us (41). Leo, however, is not speaking of the Ark as a static symbol, but of the carrying of the Ark as an action which is symbolic of the carrying in of the gifts in the Great Entrance of the Byzantine liturgy.

The appropriateness of the Carrying of the Ark as a frontispiece for the Book of Leviticus depends precisely on this ligturical

(40) GERMANUS, *Historia ecclesiastica* 5, ed. Nilo BORGIA, *Il commentario liturgico di s. Germano* (Grottaferrata, 1912), p. 11.
(41) PHOTIUS, *Amphilochia*, qu. 268, PG 101, 189-92.

analogy, for Leviticus is essentially a book of liturgical prescriptions. The rubrics of Jewish ceremonial, the rituals of cleanliness, the discrimination of acceptable kinds of food and behavior — these are the contents of the book. Leviticus has nothing to do with the literal narratives of the Carrying of the Ark; but the exegesis of that event in the Leo Bible has a great deal to do with the liturgy. This liturgical exegesis is developed simultaneously in the illumination and in the epigram.

The setting of our miniature, as we have seen, is not the landscape in which the narrative of the scene belongs, but an elaborate architectural backdrop. This architecture, a lofty basilica with its apse projecting to the left, is a standard Byzantine formula for church architecture. It has been simplified to the extent that the distinction between clerestory and aisles has been eliminated, but this is the formula used numerous times in the Menologium of Basil II to depict the great basilicas of Constantinople (42). It has now been established, moreover, that in its original form the Great Entrance of the Byzantine liturgy was not simply a transfer of the gifts from prothesis to sanctuary but a true entrance ceremony, bringing the gifts into the church from a place of preparation outside, the skeuophylakion (43). The Carrying of the Ark in our miniature, then, has been cast in the guise of the most dramatic and solemn ceremonial of the Byzantine liturgy, a procession greeted by the faithful with proskynesis and the measured chanting of the Cherubic hymn.

This visual metaphor is carried further in the inclusion of Moses and Aaron in our miniature. Aaron carries a pyxis of incense in his left hand and swings a thurible with his right, details hardly called for by the biblical narrative of transporting the Ark but obviously appropriate to the Great Entrance procession. Germanus informs us that at least as early as the eighth century the carrying of incense preceded the carrying in of the bread and

(42) *Il Menologio di Basilio II, Cod. Vat. Gr. 1613* (Turin, 1907), vol. II, pl. 78, 142, 218, 270, etc.

(43) For the definitive treatment of the rite of the Great Entrance see Robert F. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= *Orientalia Christiana Analecta* 200, Rome, 1975); see also T. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople, Architecture and Liturgy* (University Park, Penn., 1971), pp. 155-76.

wine ([44]). The levites in the miniature make a further reference to the Great Entrance, for their role must be seen as parallel to that of the deacons who were specially charged with preparing and carrying in the liturgical elements. As early as Clement of Rome the order of deacons in the church is identified with the Old Testament family of levites, and the term "levite" becomes a synonym for deacon in liturgical literature ([45]).

The epigram of Leo also develops the liturgical exegesis of the scene. "The priests and levites of the Old (Covenant) thus mystically prefigure the treasure of the New; they prescribe carrying the Ark to Christ". If Christ is going to be identified with the contents of the Ark in verse 4, as we have seen above, in what sense can Leo speak of "carrying the Ark *to* Christ"? The answer seems to lie in the liturgy itself. While the faithful chant the Cherubic hymn, the priest in the sanctuary recites silently the Οὐδεὶς ἄξιος prayer, addressed to Christ under his title of High Priest. The celebrant asks of Christ purity of heart and soul to present worthily the holy gifts — "For you are the one who offers and is offered, who accepts and is distributed" ([46]). Christ is not only the oblation that is being carried in the Great Entrance but also the High Priest who receives and offers that oblation. Hence Leo can identify the contents of the Ark with Christ and at the same time describe the Ark as being carried in "*to* Christ". This, in fact, is how the Great Entrance is represented in later Byzantine art where angels are shown in the role of deacons carrying the body of Christ in procession to Christ the High Priest who stands at the altar ([47]).

([44]) GERMANUS, *Historia ecclesiastica*, 37, ed. BORGIA, p. 30; cf. TAFT, *The Great Entrance*, pp. 149-62.

([45]) CLEMENT OF ROME, *I ad Corinth.* 40, ed. F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, I, 151. Cf. T. MATHEWS, *Early Churches*, pp. 157-59.

([46]) R. TAFT, *The Great Entrance*, pp. 119-43. Though this prayer occurs in the eighth century ms. Barberini 336, Taft points out that it seems to gain general acceptance in the liturgy of Constantinople only in the tenth century, an indication of the contemporaneity of Leo's theology. Cf. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1896), p. 318.

([47]) This iconography occurs at the church of the Peribleptos in Mistra and frequently in Athos and Serbia. J. D. ŞTEFĂNESCU, *L'Illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (= *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, Brussels, 1932), 21-77.

In summary, the frontispiece for Leviticus in the Leo Bible is a painting of extraordinary complexity dealing with one of the most sacred symbols of religious history. To be interpreted properly the painting must be "read" together with its frame epigram, with which it properly constitutes a single work of art. Studied in this way the miniature resumes the multiple meanings imposed on the Ark in a millenium of speculation and yet develops a new contemporary meaning in that symbol. The Ark is Christ the Son of the Virgin carried in solemn procession to the altar of his self-oblation.

The Creation, fol. IIv.

The first of the frontispieces in Leo's Bible is one of the most ambitious and intricate images in the manuscript (fig. 1). By virtue of its position it stands as frontispiece not only for the book of Genesis but for the entire Bible, for it is followed directly not by the text of Genesis but by the donor's preface (fol. 1ʳ-1ᵛ) and then the dedication miniatures (fol. 2ʳ-3ᵛ). As we will see, the donor's preface is as pertinent as the frame epigram for interpreting the miniature. In keeping with this dual character of the miniature as frontispiece for Genesis and for the Bible as a whole, Leo and his artist have formulated a multiple image carrying its complex message in three successive registers. The top register contains a portrait of Moses, the first and most outstanding of sacred authors; the second register, a representation of the creation with the Spirit brooding over the deep; and the third register, a picture of the fall of man.

As in the Carrying of the Ark, each of the registers in the Creation can be traced to pictorial sources in the Octateuchs tradition, but again in each case the image has been wrenched out of its original narrative context and given new meaning in its present location. The first register Kondakov misidentified as a representation of Adam naming the animals in Gen. 2:20 [48]. It is true that our scene bears a strong compositional resemblance to that scene and to the parallel scene of Adam's dominion over the animal kingdom in Gen. 1:28 (fig. 7) [49]. In our miniature, however,

[48] KONDAKOV, *op. cit.*, II, p. 41.

[49] See also USPENSKIJ, *Konstantinopol'skij seral'skij kodeks vos'miknižija*, fig. 24; HESSELING, *Miniatures de l'octateuque*, fig. 12 and 18.

the seated figure of Adam is replaced by Moses; he is clothed and nimbed and in the great book in his lap one could decipher the first words of Genesis 'Εν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός ([50]). The first register, therefore, presents us with a picture of Moses witnessing and recording the works of creation.

The modern reader, of course, is immediately struck by the incongruity of placing Moses in the midst of the scene he is supposed to be describing; Moses does not enter biblical history until the book of Exodus. The tradition of biblical exegesis, however, saw the discussion of Moses and the nature of his divine inspiration as a necessary prelude to any discussion of the Old Testament. This is the intention of Philo's *Life of Moses* in which the miracles and uprightness of the prophet's life vidicate the authority of his writing, over against the work of Greek and barbarian lawgivers ([51]). And this is the tradition of the exegetical catenae starting with Procopius of Gaza. Before he takes up the first texts of Genesis he must discuss the nature of biblical inspiration. All of Sacred Scripture, Procopius explains, must be taken as if from God, for Moses' knowledge was greater than any man's. Standing on the rock of Sinai "he saw the things that are with God, that is which are consequent to him, through which, by analogy, the Creator himself is known" ([52]). Obscurities that may occur in the Old Testament are to be attributed to the unreceptiveness of the audience for whom Moses wrote; to Moses there was never any lack of clarity since for him there was no curtain when he stood face-to-face with the Lord. Moses, in fact, "by divine inspiration knew what was hidden, whether present, past or to come" ([53]). Similar claims for Moses' wisdom can be found in Gregory of Nyssa's *Life of Moses*. The light that the prophet saw in the burning bush was the light of truth which is God himself ([54]).

([50]) *Miniature della Bibbia Cod. Vat. Regin. Greco 1*, p. 3.

([51]) PHILO JUDAEUS, *De vita Mosis*, ed. COHN et al., vol. 4, pp. 119-268.

([52]) τὰ μετὰ Θεὸν εἶδεν, ἅπερ ἐστὶν ὀπίσθια, ἐξ ὧν ἀναλόγως ὁ Δημιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται. PROCOPIUS OF GAZA, *In Octateuchum commentarii*, PG 87^1, 24.

([53]) Θεοῦ γὰρ ἐπιπνοίᾳ τὸ λανθάνον, εἴτε παρὸν, εἴτε φθάσαν, εἴτε μέλον, ἐγνώρισεν. *Ibid.*, 28-29.

([54]) GREGORY OF NYSSA, *De vita Moysis*, PG 44, 332.

It is in this guise as timeless seer of all things that the prophet is represented in Leo's Bible. The frame epigram around the miniature does not develop this beyond alluding to Moses' role in recording the events of the creation story ("as Moses writes"); but the prefatory verses on the following page take Moses' inspiration as their starting point. In describing the origins of the world Moses, we are told, already foresaw the culmination of the work of creation in Christ. He "presents in figure the manifest fulfillment, the unconfused assumption (of human nature) by the Lord of all, the Word (who is) by nature God, (a deed of) unutterable might, to men strange and beyond words". Accordingly the Moses represented as author on the frontispiece of Genesis must be understood to witness the events of the creation and fall of man in the registers below and to look though those events to their fulfillment in the redemptive coming of Christ.

The second register has been unfortunately badly worn. Against a band of pink and grey sky one can make out a lonesome dove skimming over a deep sea teaming with fish, illustrating the second verse of Genesis, "The Spirit of God brooded over the waters". The Octateuch cycle in its extant examples does not contain a miniature illustrating this verse, but it does have a miniature for Gen. 1:21, the creation of fish and fowl, from which our composition seems to have been adopted (55). The result is a kind of telescoping of the creation narrative in that it shows the Spirit, who appeared while the earth was yet formless and void before the first day of creation, and the sea full of fish, which were not created until the fifth day. In this seemingly innocent fashion the artist raises what was one of the thorniest problems in all the history of exegesis, the problem of the eternity of matter, that is the problem of the preexistence of a formless earth and sea, before God began the work of creation.

(55) Cf. USPENSKIJ, *Konstantinopol'skij seral'skij kodeks vos'mikni-žija*, fig. 17; HESSELING, *Miniatures de l'octateuque*, fig. 7. The Spirit over the Waters appears in Italo-Byzantine cycles, in the Sicilian mosaics where the dove descends a ray of light from the hand of God, and in the Salerno ivories, where the dove flies between orbs of light and darkness. Otto DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily* (London, 1949), Pl. 26A, 93; A. CARUCCI, *Gli avori salernitani del secolo XII* (Salerno, 1965).

Philo, though his position seems undecided on the question, apparently saw no inconsistency in admitting the eternity of matter, and some early Christian apologists such as Clement of Alexandria were content with a Platonic position that God made use of pre-existent matter in creation. Clement of Alexandria in fact held that Plato had derived his teaching on creation from Moses (56). By the end of the second century, however, the orthodox Christian doctrine of "creation out of nothing" was already formulated by Theophilus of Antioch, who was anxious to vindicate the superiority of the Christian doctrine of creation in the face of multiple pagan myths of the origin of the world (57). The Church's inner struggle to define its doctrines in opposition to Gnostic heresies resulted in the canonizing of Theophilus' formula as the orthodox position. The debate is to all intents and purposes resolved in the patristic period and the results are entered into the exegetical catenae by Procopius of Gaza. The Greek error that the world or matter is coeval with God Procopius refutes by arguing that if matter were eternal then it ought to be unchangeable; and if it pre-existed then it would limit God's freedom in creating (58).

By middle Byzantine times this theological debate had lost its polemic heat, but apparently it was not forgotten. Evidence of its continued interest to intellectuals can be found in Photius' *Amphilochia*, where the patriarch raises the question why Gen. 1:2 speak of the earth as if already existing. Citing verbatim from Theodoretus, the fifth century Antiochean exegete, Photius maintains that the text does not state that the earth was eternal, but only that after being created (in verse 1) it was at first formless and void (59). Though it is hard to construct an argument on the helter-skelter character of the *Amphilochia* collection, it is safe to assume that issues raised there were for some reason of special interest to the theologian in the mid-ninth century.

(58) PHILO, *De eternitate mundi*, ed. COHN et al., vol. 6; CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromata*, 5, 14, GCS 15, 386. For a discussion of the patristic debate on creation see H. PINARD, *Creation, aperçu historique*, DTC 3, 2057-93; John MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (London, 1975), pp. 129-37.

(57) THEOPHILUS OF ANTIOCH, *Ad Autolycum*, PG 6, 1023 ff.

(58) PROCOPIUS OF GAZA, *In Octateuchum commentarii*, PG 87[1], 29-32.

(59) PHOTIUS, *Amphilochia*, qu. 249, PG 101, 1053; cp. THEODORETUS *In Genesin* qu. 5, PG 80, 84-85.

Clearly the problem of the eternity of the world was of special interest to Leo Sacellarios in the tenth century. Though one would have to know a great deal more about the intellectual milieu of Leo to appreciate his contribution, the epigram of the Creation miniature seems to represent a new direction in thinking on the problem. Leo writes:

> He who timelessly supports the clay, the existence of the earth, and sustains the heaven like a curtain from above, within time places the sea in the midst and forms in a fitting way a speaking animal.

A contrast is set up between what happens in eternity, "timelessly" (ἀχρόνως) and what happens temporally, or "within time (ὑπὸ χρόνον). The eternal existence of the world, however, is not seen in any way as limiting God, which was the issue in the patristic debate, but rather as dependent on him. From all eternity the Lord supports the earth, according to Leo, and, borrowing a phrase from Ps. 104, holds up the heaven "like a curtain". Though matter always existed, it always depended on God for its existence. When the Lord then turned to the work of creation it was a work of giving order and design to what already existed — "placing the sea in the midst" — and forming the creatures of the world including the apex of creation, man, the "speaking animal".

A theological statement of such complexity, of course, could hardly be pictured, and Leo's verses must have posed a problem to the illuminator. His solution was to seize on the simplest element in the exegetical tradition and illustrate that one verse which gave rise to the entire problem, the Spirit brooding over the abyss of primitive chaos. The commentary of Procopius of Gaza on this verse may not have been unknown to the poet and the painter; according to Procopius the Holy Spirit had to warm the water to bring forth life because of themselves the primitive elements were inert and could produce nothing ([60]). Telescoping time, the painter shows the sea already teaming with the life incubated by the Spirit.

The third register in its original state must have been one of the loveliest images in the manuscript. The Garden of Eden is planted with slender and graceful trees that recede into the background into a twilight mist. In the foreground the garden is watered by the four rivers that flow into a fish-filled sea. On the

([60]) PROCOPIUS OF GAZA, *loc. cit.*, 45.

bank stand the naked first parents of the human race; a menacing serpent twines about the Tree of Knowledge, from whom Eve has already received the forbidden fruit.

In the Octateuch the fall of man is shown in three run-on scenes in a single strip (fig. 8). On the left the serpent, riding a camel, tempts Eve to try the fruit; in the center Eve tempts her mate to follow her examples; and on the right Adam commits his fatal sin ([61]). The general compositional dependence of our miniature on such sources is obvious, but the differences are more significant. While the individual staccato stages of the narrative were important to the illustrators of the Octateuch, to our miniaturist only the single event has significance. Adam and Eve and the Tree appear but once, set in a unified landscape composition.

The creation of man in God's image and man's first disobedience proved so fruitful a subject for Christian reflection that it would be impossible to begin to summarize the exegetical literature on the theme. Involving, as it does from St. Paul on, the correlative theme of man's redemption through Christ, the discussion necessarily spills over into all areas of Christian theology. It is possible, however, relying on Ladner's penetrating studies, to segregate certain lines of development that seem to provide a setting for our miniature ([62]).

In analysing patristic commentary on man as God's image, Ladner distinguishes two lines of interpretation: an early Christological interpretation; and an Alexandrian, intellectual interpretation that largely supplants the former ([63]). In the Christological interpretation the image of God in which man was formed was Christ, foreseen in the mind of God. According to Irenaeus, before Christ's coming, "man was said to have been made according to God's image, but was not shown as such. For the Word according to whose image man was made was still invisible. ... But when

([61]) See also USPENSKIJ, *Konstantinopol'skij seral'skij kodeks vos'mikniźija*, fig. 25; HESSELING, *Miniatures de l'octateuque*, fig. 19. The serpent-on-camel detail has been traced to rabbinical exegesis, K. WEITZMANN, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illustration*, p. 74.

([62]) Gerhard B. LADNER, *The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, DOP 7 (1953), 1-34; *Ad Imaginem Dei; The Image of Man in Medieval Art* (Latrobe, Pa., 1965), reprinted in E. KLEINBAUER, *Modern Perspectives in Art History* (N.Y., 1971), pp. 432-61.

([63]) LADNER, DOP 7 (1953), 10-11.

the Word of God was made flesh he truly showed the image by becoming what his image was" (64). Or Tertullian:

> Quodcumque enim limus experimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus ... id utique quod finxit, "ad imaginem Dei fecit illum", scilicet Christi (65).

The Alexandrian interpretation, on the other hand, found God's image in man simply in man's spiritual constitution. The soul of man with its spiritual faculties was seen as a reproduction in miniature of the Divine Nature. Clement of Alexandria defined it as "the mind of man" (ἀνθρώπινος νοῦς), and Origen as "interior homo ... invisibilis et incorporalis et incorruptus atque immortalis" (66). According to Ladner, the Alexandrian interpretation, "that the image-likeness was something spiritual-intellectual, was to remain the almost unanimous opinion of the Fathers of the Church from the time of Clement of Alexandria and Origen, that is from the third century" (67). This is the interpretation of Procopius of Gaza at the end of the patristic period (68), and this is the interpretation of Photius in the ninth century. Man imitates God, according to Photius, in his intelligence, in his power as maker and creator, and in his ability to rule and judge (69).

When we study the epigrams of Leo Sacellarios we are surprised to find that the most readily accessible line of exegesis, that is the Alexandrian, is not the interpretation Leo attaches to his miniature. In the frame verse he tells us that the serpent "out of envy creeps up to speak to the image (of God)".

Exegetical speculation does not usually trouble over the motives of the serpent; Procopius, however, does question Adam's motives and attributes his sin to envy, in that Adam wanted to be God (70). Possibly since it is the serpent who suggested Adam's sin the same envy can be attributed to the serpent. At any rate in our discussion of the portrait of Moses in the first register we

(64) IRENAEUS, *Adversus haereses* 5, 16, 2, PG 7, 1167-68; ed. Harvey, II, p. 368.

(65) TERTULLIAN, *De resurrectione mortuorum*, CC II/2, p. 928.

(66) CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromata*, 5, 14, CGS 15, 388; ORIGEN, *In Genesin homilia* 1, 13, GCS 29, 15.

(67) LADNER, DOP 7 (1953), 11.

(68) PROCOPIUS OF GAZA, *In Octateuchum commentarii*, in Gen. 1:26, PG 87[1], 121-24.

(69) PHOTIUS, *Amphilochia*, qu. 36 and 250, PG 101, 252-61, 1060-61,

(70) PROCOPIUS OF GAZA, *loc. cit.*, in Gen. 3:1, PG 87[1], 181.

saw that the sacred author, in Leo's interpretation looked not simply to the history of events but beyond, to their fulfillment in Christ. Moses, we read, "already presents in figure the manifest fulfillment, the unconfused assumption (of human nature) by the Lord of all, the Word (who is) by nature God". The Christological implications of God's image in man far outweigh, in Leo's estimate, the centuries-old tradition of Alexandrian speculation on the subject. The "unconfused assumption" (ἀσύγχυτον πρόσληψιν) is, of course, a citation of the Chalcedonian formula on the Incarnation (71).

The entire miniature, in short, presents a marvellously transtemporal view of creation. In the first register we find Moses transported out of his proper place in chronology to become an eye-witness of the great works of God at the beginning of all time. Seated with his book he records for our instruction the origins of all things. In the second register we find time in collision with eternity, the Spirit bringing forth life in time from pretemporal chaos. Finally, in the third register we must, with Moses, look through time to the fulfillment of temporal creation. The "image of God" in man is really the Christ image, fortelling the future union of divine and human in the Incarnation.

The Census, fol. 116r

The book of Numbers in the Leo Bible is introduced by a representation of the census taking of the twelve tribes of Israel (fig. 4). This, of course, is the event with which numbers opens and from which it takes its name. The schematic and rather static composition of the frontispiece render it somewhat less exciting visually than the miniatures considered above. It is, however, in its own way a very inventive composition, and it makes an important theological statement about Israel and the mystery of divine election.

Whether by accident or because of the limited narrative interest of the scene, the Octateuch cycle of miniatures does not illustrate the census at all. In fact it leaves the whole first four chapters of Numbers unillustrated (72). The nearest counterpart to our frontispiece is the schematic illustration of the camp of the Israelites

(71) MANSI, VII, 115.

(72) Cf. USPENSKIJ, *Konstantinopol'skij seral'skij kodeks vos'miknižija*, fig. 306; HESSELING, *Miniatures de l'octateuque*, fig. 220.

from Numbers 2, in the manuscripts of Cosmas Indicopleustes (fig. 9). Here the military organization of the camp is represented in map fashion with twelve boxes arranged in a square and the tribes appear as armed warriors in each box. This cartographic arrangement of the tribes can be traced as far back as the Dura synagogue frescoes where, in the scene representing Moses striking water from the rock, twelve huts with a man in front of each stand for the twelve tribes, grouped in a rectangle around Moses.

In contrast to the military plan of the tribes defensively arranged along the four sides of the camp, our miniaturist attempted a kind of perspective rendering of the nation of Israel in two dense files, one above and behind the other, both divided vertically into six groups by thin red lines. For the most part the figures appear in civilian dress, and generally one figure in each group carries the scepter of a magistrate. Only a few figures in the front file carry shields, but even they have no weapons. Joshua too, Israel's nost illustrious general, has laid aside his arms and carries instead an open codex in which he records the census with a pen. The way the composition has been developed is obviously not related to the literal needs of illustrating the first chapter of Numbers, but depends instead on the interpretation of that event proposed in the frame epigram. Since the census in Numbers was taken precisely with a view to military conscription a literal illustration of that scene ought to require that the tribes be armed, as in the Cosmas miniature. Joshua too is a notable departure from the text. In Numbers 1, it was the high priest Aaron who assisted Moses in counting the able bodied men of Israel; in a second census in Numbers 26, Eleazar, Aaron's son and successor, assisted Moses. Joshua enters the book of Numbers only in chapter 27 where the Lord instructs Moses on the choice of his successor. But our illuminator shows Moses addressing himself to Joshua in a gesture of speech and Joshua tabulating the results of the census in his book. Finally, even the naming of the tribes, indicated by inscriptions in the miniature, departs from the text of Numbers. Since the census of Numbers was military, the priestly tribe of Levi was exempted and their absence was made up by dividing the tribe of Joseph into the two half-tribes of Ephraim and Manasses. In our miniature, however, Levi shows up in third place in the upper file, and Ephraim and Manasses are reunited in the last tribe in the lower file.

The innovations of our miniaturist are obviously motivated by the text of the frame verses, which, in turn, depend on the exegetical tradition. The verses with their title read as follows:

> Moses with Joshua son of Nun, counting the twelve tribes of Israel. Moses let go the tribes from the people of Israel, counting them, and Joshua concurs. But, surprising earthly nature, he brings in another counting of it (nature) from his progeny; I think he introduces the disciples from far away, enlisting each nation for Christ.

Leo Sacellarios evidently found a typological meaning in the census in which the counting of the Israelites stands for the counting of the elect from all the nations of the earth and Joshua represents Christ. The fact that in Greek, Jesus and Joshua are the same name (as in Hebrew) made this typology very natural. The full import of Leo's interpretation, however, is discovered only in the exegetical tradition.

The first impetus for a spiritual interpretation of the census is found already in the Apocalypse. In his vision of the gathering of the elect from the four corners of the earth John witnessed a new census of "one hundred and forty-four thousand from every tribe of Israel", who will be spared the wrath of the four angels, including "twelve thousand from the tribe of Levi" (Apoc. 7:4-8). Origen supplies us with the locus classicus for patristic exegesis of the first chapter of Numbers and later treatments seldom go beyond the lines he establishes (73). Origen points out that the census specified counting only males, twenty years of age, fit for military service. The fact that women and servants are not counted must mean that the weak and the degenerate in spirit will not be counted among the elect; the fact that only adults are counted means that we must put aside the foolishness of children to be worthy of the census; the fact that the census is taken after the exodus from Egypt means that only those who have been tried and tested are numbered with God. The numbering proceeds according to tribe and family, according to Origen, because in paradise there will be various mansions, and differences of glory will correspond to variety of merit. The variety of tribes, therefore, stands for a variety of virtue: Ruben for spiritual discernment, Simeon for obedience, Judah for kingship, etc. This spiritual meaning of the census is picked up by Cyril of Alexandria, and the

(73) ORIGEN, *In Numeros homilia*, I, PG, 12, 585-89.

interpretation of the tribes as representing the panoply of Christian virtues is applied by Andreas and Arethas of Caesarea to the final census of the Apocalypse (74).

It is clear that Leo's interpretation depends for its basic typology on the exegetical tradition of Numbers begun by Origen. What is not found in that context, however, is Leo's introduction of Joshua completing or fulfilling the numbering made by Moses. For this he must have turned rather to commentaries on the book of Joshua. For the successor of Moses had the task of completing Moses' work and assigning to each of the tribes the inheritance that Moses had promised them. Joshua's role was a very literal fulfillment of Moses', as far as the Israelites were concerned. As far as Christian exegesis was concerned, however, he represented a spiritual fulfillment in his namesake Jesus. Origen points out that when Joshua began distributing territory in the Holy Land he called up for his assistance twelve princes, one from each of the tribes. Our princes, he explains, are the twelve apostles to whom Christ promised, "you shall take your places on twelve thrones to judge the twelve tribes of Israel" (Mt. 19:28) (75). Theodoretus explains why the title "Joshua, minister of Moses" (Jos. 1:1) is an apt title for Christ, citing, among other texts, Christ's saying, "If you believed Moses you would then believe me, for it was about me that he wrote" (Jn. 5:46), and Paul's saying, "When the designated time had come, God sent forth his Son born of a woman, born under the law, to deliver from the law those who were subjected to it, so that we might receive our status as adopted sons" (Gal. 4:4-5) (76). Moses had to give way to Joshua, Procopius of Gaza adds, because the law cannot lead us into the land of life, but only the true Joshua, that is Jesus (77). Thus Moses died in Moab in sight of the land to which he had led the Israelites but which he himself as symbol of the Old Law was not allowed to enter. It was for Joshua-Jesus to lead the people in their battle for the inheritance. Having fought under Jesus, Procopius explains,

(74) CYRIL OF ALEXANDRIA, *De adoratione in spiritu et veritate* 4, PG 68, 309; ANDREAS OF CÆSAREA, *In Apocalypsin commentarius*, 19, PG 106, 276-79; ARETHAS OF CAESAREA, *In Apocalypsin commentarii*, 19, PG 106, 604-8.

(75) ORIGEN, *In librum Iesu Nave homilia* 18, PG 12, 913.

(76) THEODORETUS, *In Numeros*, qu. 1, PG 80[1], 349-52.

(77) PROCOPIUS OF GAZA, *In Octateuchum commentarii, in Josue*, PG 87[1], 992-93.

we are to be assigned our eternal place, receiving from him the heredity of good things, "that all war finished, each may dwell in peace" ([78]).

This is the context in which we must read the Numbers frontispiece and the epigram of Leo Sacellarios. Moses the deliverer of Israel, takes the census "and Joshua (Jesus) concurs". The two prophetic figures occupy the upper half of the miniature, standing before a draped scenae frons. In his gesture Moses can be imagined to refer the results of his counting to Joshua (Jesus). The latter, according to Leo, introduces another, supernatural census "from his progeny". Referring to the elect as the progeny of Christ is not strictly a biblical expression, but it may be a loose way of referring to Christ's adoption of the faithful as his family: "Whoever does the will of my heavenly Father is brother and sister and mother to me" (Mt 12:50). Below the two prophets, then, the miniaturist has represented the vast hoard of the elect, enlisted by the disciples from all corners of the earth. Peacefully they enter into the heritage that Christ and they had battled for.

In his study of the Septuagint illumination tradition Weitzmann's archaeological approach forced him to the conclusion that the miniatures of the Leo Bible were "heterogeneous compilations", compositions of "disiecta membra" ([79]). Our examination of three of the miniatures together with their accompanying epigrams suggests a radical reassessment of Weitzmann's conclusion as well as of the approach by which he reached such a conclusion. It is true that not all the miniatures of the Leo Bible will lend themselves equally well to the approach taken here; the imagination of the poet and the painter flags at times and they end up falling back on easy, ready-made formulae in some instances. But the illuminations of the Leo Bible are hardly an accidental collection of miscellany, and in each miniature one must begin with the assumption that the choices involved were made meaningfully.

In each of the frontispieces considered here we have found a remarkable agreement between the images and the epigram texts of the patron. The epigrams, moreover, considered against the history of Byzantine exegesis, are by no means merely derivative. Far from simply collecting or parroting currently available

([78]) *Ibid.*, 1040-41

([79]) WEITZMANN, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, pp. 50 and 58.

material, Leo Sacellarios seems to be seriously engaged in an attempt to carry forward the work of biblical exegesis in an original way. The miniaturist too displays an unusual originality. Working closely with his patron he refashions old motifs and creates new ones in an effort to forge images that will carry convincingly the exegesis suggested by the epigrams. While scholarship is still in its first stages as far as the theological understanding of Byzantine art is concerned, further research in this direction will probably not upset our conviction that the Leo Bible is one of the boldest and most ambitious creations of Byzantine art.

The Institute of Fine Arts
New York University

Thomas F. MATHEWS

APPENDIX:

THE EPIGRAMS OF LEO SACELLARIOS

The text of the epigrams of Leo Sacellarios presents no remarkable problems. Apart from the lacunae of a few letters, the text is perfectly legible even in the plates in *Miniature della Bibbia Cod. Vat. Regin. Gr. 1*, and the editor of that volume has transcribed the text in his descriptive notes. The text presented here reproduces that transcription. Rounded parentheses in the text indicate the filling out of words abbreviated in the ms.; square parentheses indicate lacunae in the text supplied by the Vatican editor. We have corrected the transcription of the Vatican editor only in the word breaks in three instances (fol. 3, line 6 τῷ δὲ rather than TΩΔΕ; fol. 116ᵛ, line 3, ἀλλ' ὁ rather than ΑΛΛΟ; fol. 302ᵛ, line 1, ὁ *κλείσας* rather than OΚΛΕΙCAC). Titles in the upper margins have been lost on some of the miniatures due to cropping of the ms. Line breaks as they occur in the ms. are indicated by a slash; the frame epigrams read top and right, then left and botton borders, and the break at the end of the right border is shown by a double slash.

The translation tries to render a literal rather than a literary version of the original. Parentheses indicate words introduced by the translator to fill out the sense of a passage.

fol. IIv

Ἡ κοσμοποιΐα

τὸν χοῦν ὁ τῆς γῆς τὴν ὕπαρξην ἀχρόνως κ(αὶ) τὸν πόλο[ν] | ἄνωθεν ὡς δέρριν φέρων, ὑπὸ χρόνον τίθησι ποῦτον [1] ἐν μέσῳ, || ζ[ῷο]ν λαλητὸν ἐκπρεπῶς διαπλάσας· ὄφης δὲ λυπὸν [2] ἔ[ν]θα, Μωσ]ῆς ὡς γράφει, |
5 φθονήσας ἕρπει προσλαλῶν τῇ εἰκόνι.

fol. 1r

ἴαμβοι δηλοῦντες τόν τε ἀκριβῆ ἀριθμὸν | τῶν βιβλίων καὶ τὴν σύνθεσιν Παλαιᾶς τε κ(αὶ) | Νέας, καὶ τὸν κτήτορα ὑποφαίνοντα [3] τὸν | ταῦτα γεγραφότα.

τοῦ παντάνακτος καὶ Θεοῦ Λόγου φύσει | τὴν πρὸς βροτούς ξένην τε καὶ ὑπέρλογον | ἀσύγχυτον πρόσληψιν ἄφραστον κρᾶσιν | Μωσῆς μὲν ἤδη τὸν νόμον διαγράφων | δήλους παριστᾶ τῷ τύπῳ τὰς ἐκβάσεις· | ταύτης προφαίνων εὐμαρῶς τὰς εἰσόδους, | ὡς ἡ Γένησις, Ἔξοδος,
5 Ἀριθμοί τε, | τὸ Λευτικὸν καὶ τοῦ Δευτέρου Νόμου· | ἡ Βίβλος ἡμᾶς ἐκδιδάσκει πανσόφως | δι' ὧν προῆλθε παντάναξ Θ(εὸ)ς Λόγος | ὡς Δημιουργὸς οὐρανοῦ τε καὶ χθονός, | τὰ πάντα λυπὸν [4], ὡς ἐπίσταται μόνος, | διευθύνων βροτῶν περ εἰς σωτηρίαν· | οὕτω γὰρ ἦρκε πρὸς ἑαυτὸν τοὺς φίλους | ἐκ γῆς ἀνυψῶν θαύμασιν ὑπὲρ φύσιν· | οὕτως
10 Ἰησοῦς καὶ Κριταί, Ῥούθ, ὡς ξένοι, | καὶ Βασιλέων ἡ τετράριθμος βάσις· | οὕτως ὁ Ἔσδρας τοῖν δυοῖν τῶν βιβλίων | αἴρει τὸ κῦδος καὶ γεραίρει τὸ σθένος· | οὕτω γυναῖκες εὐσεβῆ πανοπλία, | Ἐσθήρ, Ἰουδήθ, ἐκραταίωσαν νίκας· | οὕτως ὁ Τωβὶτ ἐκκαθαίρεται λίμης [5] | τῶν ὀμμάτων γὰρ ἔσκε συμφορῶν πέρας· | οὕτω δὲ λοιπὸν καὶ τὰ τῶν Μακκαβαίων ·|
15 εἰς ὕψος ἦρται τῆς πρὸς αὐτὸν ἀγάπης· | οὕτως Ἰὼβ μὲν καρτερεῖ τὴν κοπρίαν, | Σατᾶν δὲ βάλλει τὴν ὀλέθριον πλάνην· | οὕτως ὁ Δα(υὶ)δ, ὡς ᾄδει τὴν κιννύραν, | υἱὸν ἑαυτοῦ τὸν Χ(ριστὸ)ν προδεικνύει· | οὕτω σοφίας εὗρεν Σαλομὼν πλάτος· |

[1] Scribal error for πόντον [2] λοιπὸν [3] The grammatical construction requires a nominative here: ὑποφαίνοντες. [4] λοιπόν. [5] λύμης

fol. II^{v}

The Creation
He who timelessly supports the clay, the existence of the earth, and sustains the heaven like a curtain from above, within time places the sea in the midst and forms in a fitting way a speaking animal. After that, as Moses records, the snake there, out of envy, creeps up to speak to the image (of God).

fol. 1^{r}

Verses indicating the exact number of the books (and) the putting together of the Old and New (Testaments), and identifying the donor, the one who wrote that which follows.

Moses in drafting the law already presents in figure the manifest fulfillment, the unconfused assumption (of human nature) by the Lord of all, the Word (who is) by nature God, (a deed of) unutterable might, to men strange and beyond words. With ease he reveals the beginnings of this; thus Genesis, Exodus, and Numbers, Leviticus and Deuteronomy. With great wisdom does the Bible tell us how the Lord of all, God the Word, came forth, the creator of heaven and earth, leaving all things as he alone knows, setting everything right for man's salvation. Thus he lifted to himself those whom he loved, raising them up from the earth by miracles beyond nature. Thus Joshua, and Judges (and) Ruth, incredible people, and the fourfold sequence of Kings. Then Esdras in his two books captures glory and celebrates his might. Then women, the saintly pair Esther and Judith, achieved powerful victories. Then Tobiah was cleansed of his infection, for he was rid at last of the affliction of his eyes. Then there remain the books of the Maccabees; he (Maccabeus) was lifted up to the height of love of him (the Lord). Then Job endures the manure heap and Satan lets fall his deadly temptation. Then David, who plays his harp, foretelling his own son, the Christ. Then Solomon found breadth of understanding.

fol. 1v

οὕτω Προφητῶν πνευματοφόρον στόμα | σαφῶς ἐλευσόμενον Χ(ριστὸ)ν προγράφει· | εἷς γὰρ προῆλθεν ἐκ δυοῖν ἐναντίων, | μέρωψ τέλειος καὶ Θ(εὸ)ς φύσει πέλων· | οὕτω τετρακτὺς τῶν σοφῶν θεηγόρω(ν) | Εὐαγγελιστῶν αὔθης[1] ἔμπεδοι φόβῳ· | οὕτω μαθητῶν οἱ θεόπνευστοι
5 λόγοι, | Παύλου τε τοῦ κήρυκος ἔνθεον στόμα | ἐπιστολαῖς εἵλκυσαν τὴν οἰκουμένην. | τί γὰρ ἐρευνᾶν τὴν τομὴν τῶν φληναφῶν; | οὕτω Λέων, ὁ θερμὸς ἐντολῶν φύλαξ | πιστὸς ταμείας τῶν ἀνακτόρων πέλων, | τῆς εὐσεβείας εὐκλεῶς τὰς ἀξίας, | φέρων ἑαυτῷ τὴν πρωτοσπαθαρίου | πατρικίου τε καὶ τὴν τοῦ πρεποσίτου· | ἐπείπερ ὄλβον ὥσπερ ἐν τῇ
10 καρδίᾳ | τετεύχειν πίστιν, ναὶ γὰρ οὕτω καὶ βίβλοις, | ταύτην τεθηκὼς δῶρον ἐμπύρῳ πόθῳ | τῇ Παρθένῳ καὶ Μ(ητ)ρὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου· | δέλτον προσάγει τήνδε τὴν θεηγόρον | ἔχουσαν ἔνδον πᾶσαν ἔνθεον Βίβλον, | λύτρωσιν ἔνθεν ἀμπλακημάτων θέλοι | σαφῶς μετάσχειν οὐδὲ γὰρ κατ' ἀξίαν. | εὕρειν τίς ἰσχύσειεν ὄλβον προσφέρειν; | δέχοιο δ' ἔν-
15 θεν, ὦ πανύμνητε κόρη, | δίδους ἀεί σοι πνεῦμα συντετριμμένον | λαμπρὸν βίον τε καὶ καθαρὰν καρδίαν· | πλούτην[2] ὅπως με τῆς ἄνω τύχειν δόξης, | τὸν σοὶ τὸ δῶρον καὶ καλῷ μου προστάτῃ | Νικολάῳ σπένδοντι[3] καρδίας πόθῳ. |

fol. 2v

ἡ Παναγία Θεοτόκος μετὰ τοῦ Χ(ριστο)ῦ προσδεχόμενοι τὴν | Βίβλον παρὰ Λέοντος πραιποσίτ(ου) πατρικίου κ(αὶ) σακελλαρίου

ἄλλοι μὲν ἄλλως τῇ πανολβίῳ φύσει σπένδουν ψυχῆ|ς τὸ δῶρον ἐμφρόνως σχέσει· ἐγὼ δὲ λοιπὸν ἐσθλὸν εὐτελὲς θύω || ἐκ πίστεως πλὴν τήνδε τὴν βίβλον Θ(ε)ῷ σὺν τῇ τεκούσῃ μητρὶ καὶ Θεοτόκῳ, πρέσβεις Παλαιᾶς καὶ Ν|έας τοὺς προσκρίτους, εἰς ἀντάμειψιν τῶ(ν) ἐμῶν ἐγκλημάτων.

fol. 3r

νῖκος λαοῦ μοχθηρᾶς τῆς κακουργίας καὶ τῶν πο|νηρῶν πνευμάτων, δίδου, μάκαρ, τῷ τὴν μονήν σοι πρὸς μονὰς ζωῆς θέειν, || ξενοτρόπως

[1] αὖθις. [2] πλουτεῖν. [3] The construction requires accusative: σπένδοντα.

fol. 1v

Then the spiritual sayings of the Prophets clearly predict the coming of Christ, for he came to (us) of two opposites, being perfect man and by nature God. Then the quaternity of wise evangelists who discourse of God, ever steadfast in fear. Then the divinely inspired words of Paul, the messenger. With epistles they converted the world. But why drag out our story? Leo, then, the fervent keeper of commandments, who is worthy of the office of steward of his rulers, who by himself bears with renown the offices of duty, that of protospatharios (and) patrician, and that of praepositus, as he has faith like wealth in his heart, so does he in the same way in books. He brings this Bible with ardent love to the Virgin and Mother of God the Word. He offers the present theological writing containing the entire inspired Bible. He would like thereby to obtain pardon of his sins which he clearly does not merit. Who would be able to make a worthwhile offering? May you receive it from him, all-hymned Virgin. He offers you always a contrite spirit, a shining life and a pure heart. Thus may I be rich in glory from above, the one who makes this offering with longing of heart, a gift to you and to my noble patron (Saint) Nicholas.

fol. 2v

The all-holy Mother of God with Christ, receiving the Bible from Leo, praepositus, patrician and sacellarios.

While in a different way others wisely dedicate to the All-blessed Nature a gift of soul in their condition, I for my part make my noble but humble offering out of faith, only this Bible, the preeminent ambassadors of the Old and New (Testaments) to God with the Mother who gave birth, the God-bearer, in exchange for indictments against me.

fol. 3r

(Abbot Makar and Constantine in proskynesis before Saint Nicholaos)

Victory of the people over sinful machinations and evil spirits, grant, blessed one, that your monastery hasten toward the dwelling places

αὖθις τε τῷ δειμαμένῳ νέμων κατ' ἄμφω τὴν χάριν, τῷ μὲν κράτος | ἱλασμὸν ἔνθε τῷ δὲ τῶν ὀφλημάτων.

fol. 46v

ἡ ἔξοδος τῶν υἱῶν 'Ι(σρα)ήλ

ἔδειξεν Μωσῆς ἐν βάτῳ Θεοῦ σθένος, | πόντῳ καλύψας γνωμικὴν τυραννίδα, || ἡ τὰς φυλὰς κατεῖχεν 'Αβραὰμ θλίβειν | τῇ πλινθοποιῷ τῶν κακῶν μοχθηρίᾳ. |

fol. 85v

Μωϋσῆς καὶ 'Ααρὼν μετὰ τῶν Λευιτῶν | αἴροντες τὴν κιβωτὸν διαθήκης Κ(υρίο)υ

οἱ τῆς Παλαιᾶς ἱερεῖς καὶ Λευίται τὸν ὄλβον ὧδε | μυστικῶς τὸν τῆς Νέας· εἰς Χριστὸν αἴρειν τὴν κιβωτὸν προγράφουν. || ὡς αἱ πλάκες ταύτης γὰρ ἔνδον τοῦ νόμου, οὕτω φύσις βρότεια τῇ θεο|τήτι διπλοῦς πρόεισι Χ(ριστὸ)ς ἐκ τῆς Παρθένου.

fol. 116r

Μωϋσῆς μετὰ 'Ι(ησο)ῦ τοῦ Ναυὶ, ἀριθμόντες τὰς ιβ' φυλὰς τοῦ 'Ι(σραή)λ

Μωσῆς ἀριθμῶν 'Ι(σρα)ὴλ τὰς ἐκ γένους φυλὰς μέθηκεν, | 'Ιησοῦς δὲ συνθέει· ἀλλ' ὁ ξενίσας τὴν χοϊκὴν οὐσίαν || ταύτης ἀριθμὸν ἄλλον ἐκ τῆς ὀσφύος· πόρρωθεν οἶμαι τοὺς μαθητὰς εἰσφ|έρει, φυλὴν ἑκάστην πρὸς Χριστὸν διαγράφων.

fol. 155v

ἔδειξεν ἡμῖν ὁ γραφεὺς ἐν εἰκόνι | Μωσῆν ἐκεῖνον ἔνθεον τὰς ἐξ ὄρους || πλάκας κρατοῦντα καὶ νόμους θεογράφους | χειρὶ ξενίζ[ων] [1] γραφέντας ἀρρήτῳ λόγῳ

[1] The construction requires an adjective form in the dative: ξένῃ.

of life, and on the other hand (give) in a different fashion to your suppliants dispensing grace to both — to the one strength, to the other then pardon of sins.

fol. 46v

The exodus of the sons of Israel

Moses demonstrated the power of God in a bush, for he covered in the sea the arbitrary despotism which had detained the tribes of Abraham to afflict them with the brick-producing depravity of evil men.

fol. 85v

Moses and Aaron with the Levites carrying the ark of the covenant of the Lord

The priests and levites of the Old (Covenant) thus mystically prefigure the treasure of the New; they prescribe carrying the ark to Christ. For as within (the ark) were the tablets of that (Old) Law, so Christ, the human nature doubled with the divinity, proceeds from the Virgin.

fol. 116r

Moses with Joshua son of Nun, counting the twelve tribes of Israel

Moses let go the tribes from the people of Israel, counting them, and Joshua concurs. But, surprising earthly nature, he brings in another counting of it (nature) from his progeny: I think he introduces the disciples from far away, enlisting each nation for Christ.

fol. 155v

(Moses receiving the law)

The painter has shown us in image the famous inspired Moses on the mountain taking possession of the tablets and the laws divinely composed in miraculous handwriting by the unutterable Word.

fol. 206[r]

οἱ κριταὶ . . .

Θεὸς κριτὰς δίδωσιν εἰς εὐταξίαν, ἄγον [1] τὸ φῦ|λον τῇ καταλλήγῳ κρίσει· ἐπείπερ ἠγνόησε θεσμοὺς τοῦ νόμου || ὡς καὶ προφητῶν τοὺς θεοπνεύστους λόγους· ἀλλ' ἔκτραπεν γὰρ αὐτοβο|ύλοτον σχέσιν, εἴπερ Θ(εο)ῦ κατέσχε τῶν ἐνταλμάτων

fol. 263[r]

Σαμουὴλ ὁ προφήτης ἐκλεγόμενος τὸν Δα(υὶ)δ καὶ χρίων αὐτὸν | εἰς Βασιλέα μετὰ τοῦ κ(αί)ρατος τοῦ ἐλαίου

ὁ μικρὸς ὄντως τὴν φύσιν οὐ τοῖς τρόποις· στεφη|φορεῖται Δαυὶδ τὰς μυριάδας ἐπεὶ Σαοὺλ παρῆλθεν ἐν χιλιάσιν· || ὁ μὲν γὰρ εἰς αὔξησιν αὐτὰς τοῦ γένους ἄνακτα Χριστὸν ὡς Θεὸν (π)ρο|δεικνύει· ὁ δὲ ξένῳ παρῆκε τόνδε [2] τοὺς τύπους.

fol. 285[v]

Δα(υὶ)δ ὁ βασιλεὺς στέφων τὸν υἱὸν αὐτὸν Σολομῶντα | μετὰ Νάθαν τοῦ προφήτου

ἐξ ὀσφύους μου Χ(ριστὸ)ς ἐκ τῆς Παρθένου. σκίρτησον, ὦ παῖ, | τῆς ἐμῆς κληρουχίας, τὸ στέμμα καλλίνικον ἔνδοξον φέρων. || γίθου [3]. Ἰεσσαὶ τὸν ἀπόγονον σκοπεῖ, σοφὸν γεοῦχον ἐκπρεπῶς τῇ τενίᾳ [4] | ᾗ τοῦτον ἔνθεν ὁ βλέπων καταστέφει.

fol. 302[v]

πόλον ὁ κλείσας ἐνδίκως ὕειν βροτοῖς ξενοτροφεῖται | χειρὶ τῆς Σαραφθίας· τὸν Ἀχαάβ δὲ τοῖς ἐλέγχοις ἐπλύνων, || πῦρ ἐκ πόλον κάτεισι τὴν Βάαλ φλέγων· δίφρῳ τε λοιπὸν αἰθεροδρόμον χάριν | ἄρθεις μαθητῇ τὴν μηλωτὴν προσνέμει.

[1] ἄγων. [2] τῶνδε. [3] γῆθου. [4] ταινία.

fol. 206r

The judges ...

God gives judges for good order, leading the people with appropriate judgment, since indeed (the people) forgot the ordinances of the law and the divinely inspired words of the prophets; for instead they turned aside to a relationship of their own counsel, even though they possessed the commandments of God.

fol. 263r

Samuel the prophet having chosen David, anointing him king with the horn of oil.

He who is small in stature is not (small) in character. David has become king over his ten thousands after Saul has passed on in his thousands; for the one (takes) them for the increase of his offspring and prefigures Christ as king and God, but the other let fall the prototypes of this.

fol. 285v

King David crowning his son Solomon with Nathan the prophet

From my loins (is) Christ of the Virgin. Rejoice, child of my inheritance wearing the glorious triumphant crown. Rejoice. Jesse watches his off-spring, the wise landholder (who is) distinguished in the headband with which the seer now crowns him.

fol. 302v

(Elijah)

He who rightly closed up heaven from raining on men is nourished by the hand of the Saraphthian, while Achaab he purges with reproaches. Fire comes down from heaven burning up Baal. And then lifted up with a chariot, he allots to his disciple his mantle, a favor of his airy passage.

fol. 383r

ἡ 'Ιουδεὶθ ἐξελθοῦσα τῆς πόλεως Βετουλούα | κ(αὶ) ἀπελθοῦσα πρ(ὸς) 'Ολοφέρνην κ(αὶ) ἄρασα τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ

σκοπεῖ τὸ λύτρον καὶ ξενίζου τὸν τύπον θῆλυ· | ξίφος γὰρ ὧδε καὶ Θεοῦ σθένος. τῷ 'Ισραὴλ τίθησι τὴν σωτηρίαν· || ἐκ θήλεως αὖθις δὲ Θ(εο)ῦ σοφία Χριστὸς προῆλθε σταυρὸν ὡς ξίφος φ|έρων, δι' οὗ Σατᾶν καθεῖλε τὴν πανοπλίαν.

fol. 450v

[ὁ βασιλεὺς 'Αντίοχος ὀργι]ζόμενος καὶ 'Ελεάζαρ ὁ ἱερεὺς | καὶ οἱ ἑπτὰ παῖδες μετὰ τῆς ἑαυτῶν μ(ητ)ρ(ὸ)ς ἐλέγχοντες αὐτόν

τῶν Μακκαβαίων ἡ ἀριστεία ξένη· ὡς ἑπτάφωτος | λυχνία γὰρ ἐν μέσῳ σὺν τῇ γεραιᾷ μητρὶ καὶ τῷ πρεσβύτῃ || τεθεῖσα τῶν μὲν τὴν τυραννὶν μανίαν καθεῖρξεν, τῶν δὲ τὴν νομοκράτιν φύσιν | ξενοτροφοῦσαν 'Ηλίου δίκην φέρει.

fol. 461v

γυμνὸν τὸν 'Ιὼβ σάρκας ἐκτετηκότας | ἔδειξεν ἡμῖν ὁ γραφεὺς ἕλκους πλέων[1]· || οἶκτον γὰρ εἶχεν οὐδαμῶς πολυστόνου | ἀνδρὸς πόνους δ' ὕφηνε κἂν ταῖς εἴκοσι

fol. 487v

τίς σοῦ φράσαι, προφῆτα Δα(υὶ)δ, ἴσχυεν | τῶν δογμάτων τε καὶ ξένων χαρισμάτων, τὸν πλοῦτον ὅνπερ ἡ χάρις τοῦ πνεύματος || παρέσχεν ὄντως εἰς βροτῶν σωτηρίαν; ἀλλ' οὖν νῦν ἡμεῖς, ὡς Θεοῦ σαρκώσεως | γεννήτωρ, ἀγράφοντες ὑμνοῦμεν πόθῳ.

[1] The construction requires an accusative: πλέοντα.

fol. 383^r

Judith leaving the city of Bethulia and going to Holophernes and cutting off his head.

She looks upon deliverance and astonishes her feminine nature, for her sword is as the strength of God. To Israel she brings salvation. And again from woman Christ, the wisdom of God, came forth, bearing his cross as a sword, by which he laid low the panoply of Satan.

fol. 450^v

The king Antiochus in anger and Eleazar the priest rebuking him, and the seven children with their mother.

(This is) the memorial of the prowess of the Maccabees placed like a seven-fold lamp in the middle with their old mother and the priest. It checks the tyrannical madness of some and upholds others' state of rule by law, supporting the custom of Elijah.

fol. 461^v

(Job)

The artist has shown us naked Job, his flesh dissolving, full of wounds; for he never had pity even if he wove twentyfold the sufferings of the much troubled man.

fol. 487^v

(David)

Oh prophet David, who would be able to speak of the wealth of your teachings and wonderful gifts, which the grace of the spirit afforded for the salvation of human beings? Ancestor of God incarnate, we who do not write now sing hymns with desire.





Foto Biblioteca Vaticana

Fig. 1 The Creation, Vat. Regin. Gr. 1, fol. IIv.



Foto Biblioteca Vaticana

Fig. 2 Leo Sacellarios Presenting the Bible to the Mother of God, Vat Regin. Gr. 1, fol. 2v.

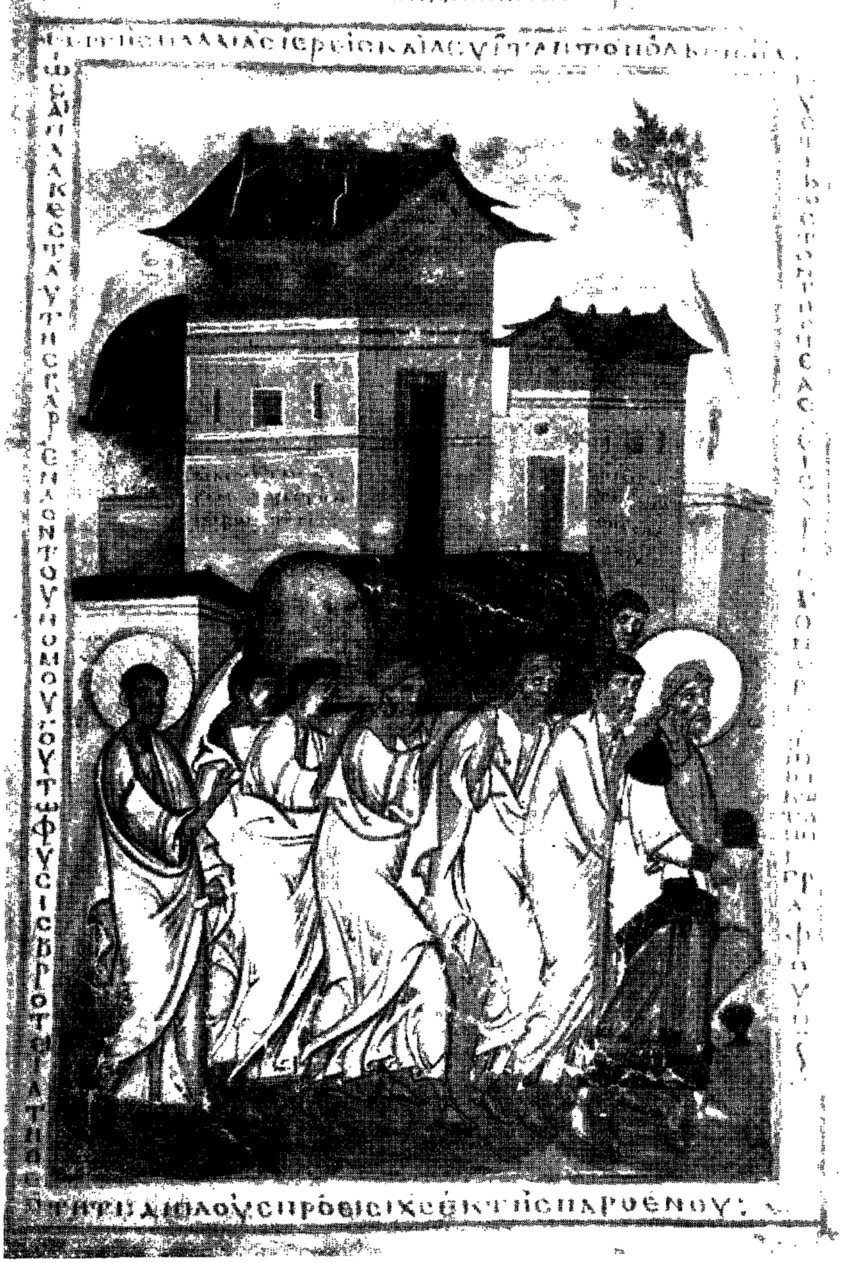


Foto Biblioteca Vaticana

Fig. 3 The Carrying of the Ark. Vat. Regin. Gr. 1, fol. 85v

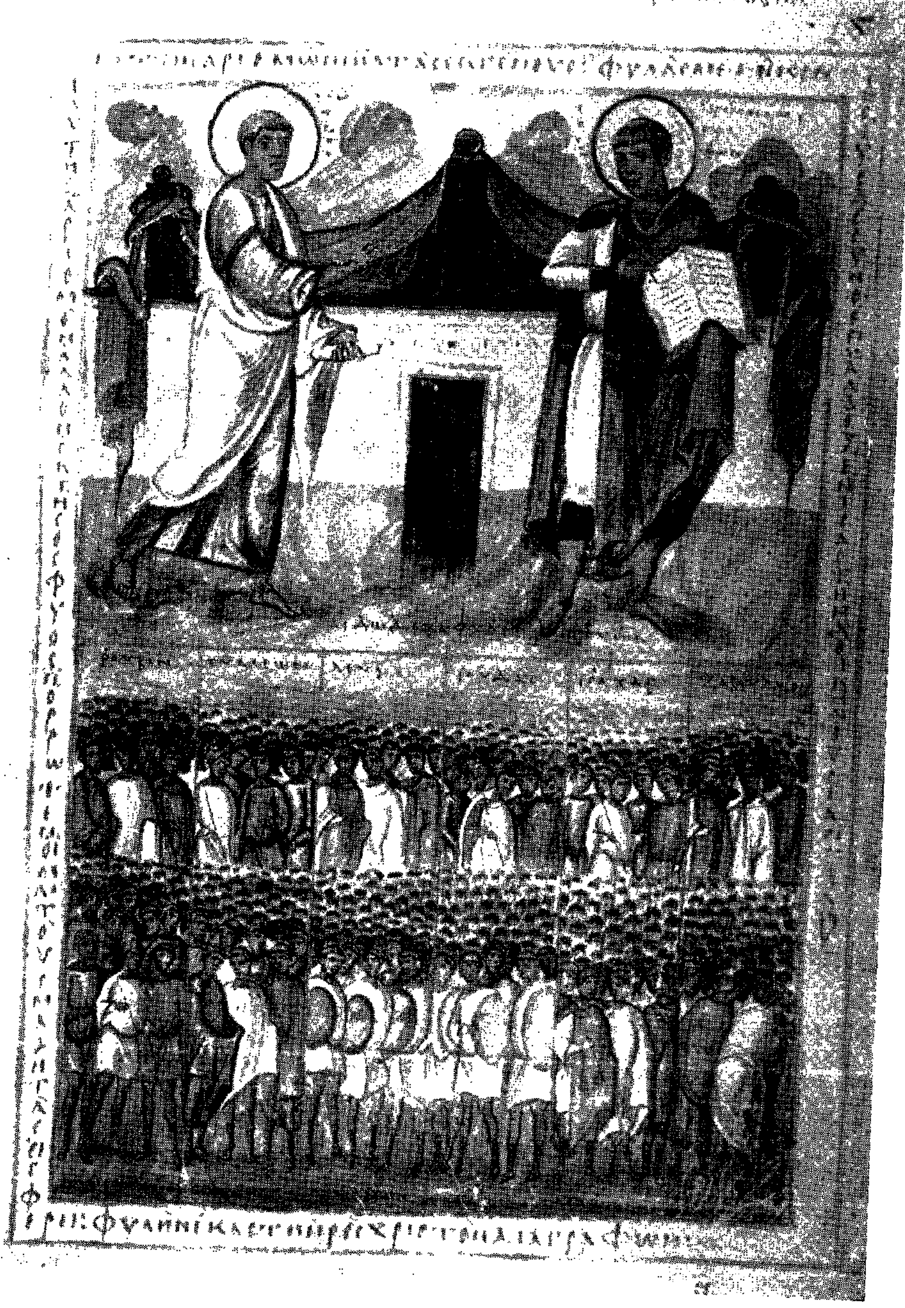


Foto Biblioteca Vaticana

Fig. 1 The Census. Vat. Regin. Gr. 1, fol. 116v.



Fig. 5 The Carrying of the Ark, Vatopedi, 602, fol. 344ᵛ.



Fig. 6. The Ark Crossing the Jordan. Santa Maria Maggiore (J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken* III, 23)



Foto Biblioteca Vaticana

Fig. 7. Adam's Dominion over the Animals. Vat. Gr. 746, fol. 31r



Foto Biblioteca Vaticana

Fig. 8. The Fall of Man. Vat. Gr. 746, fol. 37v



Foto Biblioteca Vaticana

Fig. 9 The Camp of the Israelites, Vat. Gr. 699, fol. 52r.

Le «Livre des moeurs bienheureuses» (al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah) retrouvé

On cherchera en vain, dans le *Register* de l'histoire de la littérature arabe de Georg Graf, l'ouvrage intitulé *Kitāb al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah wa-l-amṯāl ar-rūḥāniyyah* (1). Pourtant, Graf le mentionne au tome second. Il écrit: « Abu 'l-Barakāt kannte auch einen Auszug mit dem Titel al-Adāb aṭ-ṭūbanīya wal-amṯāl ar-rūḥanīya " Gute Schriften und geistige Gleichnisses, ausgezogen aus dem Buche: Der Garten des Einsiedlers » usw. " (2).

Mais Graf ne fait que mentionner cet ouvrage, n'accompagnant cette mention de l'indication d'aucun manuscrit; et l'on pouvait considérer l'ouvrage comme actuellement perdu. Ayant repéré au moins deux, et probablement quatre manuscrits de cette œuvre, nous pouvons affirmer qu'il est « retrouvé ».

Notre étude se divisera en cinq sections:

A. Le texte d'Abū l-Barakāt, seul auteur à mentionner cet ouvrage.
B. Manuscrits intitulés « al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah ».
C. Manuscrits sans titre.
D. Extraits de notre ouvrage, d'après le manuscrit de Beyrouth.
E. Conclusion sur l'ouvrage.

De plus, trois points abordés au cours de cette étude ne pouvaient, par leurs dimensions, entrer dans les notes. Nous les avons

(1) Cf. GRAF, *GCAL*, tome 5. Le titre aurait dû figurer p. 153, col. A.
(2) GRAF, *GCAL*, II, p. 337/16-18. Graf traite ici du *Rawḍat al-farīd wa-salwat al-waḥīd* de Sim'ān Ibn Kalīl Ibn Maqārah

rejetés en appendice. Ils touchent de près notre texte, bien qu'indirectement. Les voici:

Appendice A: Analyse du Beyrouth, *Bibliothèque Orientale 589*, dont nous avons tiré les extraits de notre texte.

Appendice B: Date de la mort de Sim'ān Ibn Kalīl.

Appendice C: Date du *Mingana Christian Arabic 31*.

Afin d'alléger les notes et d'éviter les répétitions, nous utiliserons les abréviations indiquées en note (3).

(3) ASSFALG = Julius ASSFALG, *Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche*, coll. *Publications du Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte, Coptica* 1 (Le Caire 1955).

B = Manuscrit de Beyrouth, Bibliothèque Orientale 589.

BROCKELMANN, *Katalog* = Carl BROCKELMANN, *Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg, mit Ausschluss der Hebräischen*, Teil I: *Die arabischen, persischen, ... syrischen, äthiopischen Handschriften* (Hambourg 1908).

DOZY = R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2e édition (Leyde et Paris 1927).

FAGNAN = Edmond FAGNAN, *Additions aux dictionnaires arabes* (Alger 1923).

GRAF, *Catalogue* = Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. *Studi e Testi* 63 (Vatican 1934).

GRAF, *GCAL* = Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, cinq volumes, coll. *Studi e Testi* 118, 133, 146, 147, 172 (Vatican 1944, 1947, 1949, 1951 et 1953).

MUDAWWAR = Mgr Buṭrus Kāmil MUDAWWAR, *Fī l-farq bayn al-Qibṭ wa l-Malakiyyah*, dans *al-Masarrah*, tome 56 (Ḥarīṣā 1970), p. 249-256, 331-336, 412-418.

MZ = *Miṣbāḥ aẓ-Ẓulmah*, i.e. *La lampe des ténèbres* d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar (mort en 1324).

MZ Riedel = Wilhelm RIEDEL, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischen Sprache von Abū 'l Barakāt. Herausgegeben und übersetzt*, dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Klasse, 1902, Heft 5 (Göttingen 1902), p. 635-706.

MZ Samir = *Miṣbāḥ aẓ-ẓulmah. fī īḍāḥ al-ḫidmah, li-l-qass Šams ar-Ri'āsah Abī l-Barakāt, al-ma'rūf b-Ibn Kabar*, tome I (Le Caire, Librairie al-Kārūz, 1971, 10-444 pages); ch. 7 = p. 287-326 [Le titre latin de la couverture est: ABŪ L-BARĀKAT IBN KABAR, *Lampas Tenebrarum*, pars prior].

A. Le texte d'Abū l-Barakāt

Au chapitre septième de son encyclopédie (4) composée vers l'an 1310, Abū l-Barakāt Ibn Kabar donne la liste des ouvrages arabes chrétiens dont il a eu connaissance et qui lui ont probablement été utiles. C'est la liste ancienne la plus complète que l'on connaisse sur ce sujet. Le chapitre y est intitulé: *Fī ḏikr muṣannafāt al-Ābā' . wa mu'allafāt al-Fuḍalā'*. Il a été édité et traduit en allemand par Wilhelm Riedel en 1902 (5), réédité et largement annoté par nous-même en 1971 (6).

La cinquième et dernière section de ce chapitre mentionne les auteurs coptes « modernes »: *al-muta'aḫḫirūn wa l-'aṣriyyūn min al-Ya'qūbiyyah*. Le onzième auteur mentionné est Sim'ān Ibn Maqārah ar-Rāhib, al-ma'rūf b-Ibn Kalīl. Abū l-Barakāt ne connait de lui qu'une seule œuvre, la célèbre *Rawḍat al-farīd . wa salwat al-waḥīd*, i. e. *le Jardin du solitaire et la consolation de*

SIMAIKA = Marcus Simaika Pasha, assisted by Yassā 'Abd al-Masiḥ, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, vol. I (Le Caire 1939), II, 1 (Le Caire 1942). Seuls volumes parus.

DE SLANE = Baron MacGuckin DE SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque Nationale de Paris]* (Paris 1883-1895).

TROUPEAU, *Catalogue* = Gérard TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque Nationale de Paris]*. Première Partie, *Manuscrits chrétiens*, tomes I (Paris 1972), II (Paris 1974).

WHITE = H. G. Evelyn WHITE, *The Monasteries of the Wâdi 'n-Natrûn*, II (New-York 1932).

Références: Page/lignes.

(4) Il s'agit de *la lampe des ténèbres* (*miṣbāḥ aẓ-ẓulmah, fī īḍāḥ al-ḫidmah*) dont quelques chapitres ont été publiés ou traduits ici ou là (voir là-dessus GRAF, *GCAL*, II, p. 439-442). L'édition la plus ample est celle que nous avons publiée au Caire en 1971: elle couvre la moitié de l'œuvre (ch. 1-12). En voici le titre: *Miṣbāḥ aẓ-ẓulmah, fī īḍāḥ al-ḫidmah, li-l-qass Šams ar-Ri'āsah Abī l-Barakāt, al-ma'rūf b-Ibn Kabar*, al-ǧuz' al-awwal (Maktabat al-Kārūz, Le Caire 1971, 10-444 pages).

(5) Cf. MZ Riedel.

(6) Cf. MZ Samir. Sur ces deux éditions, comme sur l'ensemble du chapitre 7 de *la lampe des ténèbres*, voir Khalil SAMIR, *Un traité inédit de Sawīrus Ibn al-Muqaffa' (10e siècle): « Le Flambeau de l'Intelligence »*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 41 (Rome 1975), p. 176-178.

l'ermite. Plus tard, dans la « seconde édition augmentée », l'auteur ajoutera une note (*ḥāšiyah*). C'est cette note qui nous intéresse.

Voici le texte de la note d'Abū l-Barakāt (7):

حاشية . قال الأب القسّ شمس الرئاسة :

(١) وقفتُ على نسخة سمّتْها « الآداب الطوبانيّة ، والأمثال (8) الروحانيّة » ، المستخرجة من كتاب « روضة الفريد ، وسلوة الوحيد » .

(٢) عدّة فصولها ٢٠ فصلاً .

(٣) لم يُعيَّن اسمُ صاحبها .

En voici la traduction:

Note marginale. Le père, le prêtre Šams ar-Ri'āsah (9) a dit:

(1) J'ai trouvé [ou: examiné] un manuscrit intitulé *les mœurs bienheureuses et les exemples spirituels* (10), qui sont extraits de l'ouvrage [intitulé] *le jardin du solitaire et la consolation de l'ermite*.

(7) Cf. MZ Riedel, p. 661 en note; MZ Samir, p. 319/5-7. Les variantes étant insignifiantes, nous ne les reproduisons pas, à l'exception d'une seule digne d'intérêt. On notera que cette *ḥāšiyah* ne se trouve pas dans le *Paris arabe 203* (daté de 1363-1369) qui reproduit la « première édition » de MZ; qu'elle se trouve en note dans le *Berlin arabe 10184* (= Diez A. quarto 111) (manuscrit du 14e et du 15e siècles, copié sur un autographe de la « deuxième édition » de MZ); et qu'elle est intégrée au texte (mais précédée du mot *ḥāšiyah*) dans le *Vatican arabe 623* (16e siècle) et dans notre manuscrit personnel (fin du 19e ou début du 20e siècle).

(8) Dans le manuscrit du Vatican, comme dans notre manuscrit personnel: *bi-l-amṯāl*. On notera que cette petite différence se retrouve précisément dans le titre des deux manuscrits que nous mentionnerons au § B.

(9) C'est le titre honorifique d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar, par lequel ses contemporains le désignent.

(10) Le mot *amṯāl*, pluriel de *maṯal*, peut signifier: proverbe, exemple, ou type. Seul le contenu de l'ouvrage pourra dire si notre traduction est correcte.

(2) Le nombre des chapitres de ce manuscrits est de 20 chapitres.

(3) Le nom de son auteur n'était pas indiqué [11].

B. Manuscrits intitulés « al-Ādāb aṭ-Ṭūbāniyyah »

De notre texte, Graf ne signale aucun manuscrit. Nous avons repéré, dans les catalogues, deux manuscrits appartenant à des collections privées; le premier était connu de Graf, le second a été décrit récemment.

1. *Alep Sbath 1018* [12]

C'est un gros manuscrit (572 pages) de petit format (16×11 cm), écrit à 12 lignes par page. Il daterait du 18e siècle.

Il contient cinq ouvrages, qui sont tous des écrits spirituels intéressant les moines. On notera en particulier le premier texte, de Philoxène de Mabbūg [13], et le quatrième de saint Pachôme [14] adressé à un disciple en présence d'un grand groupe d'Anciens [15].

Notre texte est le deuxième du recueil. Il couvre 65 ou 66

(11) Wilhelm Riedel a traduit ainsi le texte: « Es sagte der Presbyter Šams el-Ri'āsah: Ich beschäftige mich mit einer Abschrift, welche den Titel trug: Die selige Belletristik und die geistlichen Sprüche, ausgezogen aus dem Buche: Die Wiese des Einsamen und der Trost des Einsiedlers, mit 20 §§. Der Name des Verfassers war jedoch nicht angegeben » (MZ Riedel, p. 697-698, en note).

(12) Cf. Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, II (Le Caire 1928), p. 134-135. Ce manuscrit se trouve actuellement à Alep (Syrie), dans la famille du défunt Père Sbath.

(13) Ce texte est signalé dans Graf, *GCAL*, I, p. 453 (nº 3); Graf y signale sept autres manuscrits contenant la même lettre.

(14) Sbath écrit *Nāḥūm* (ناحوم). Il faut lire Bāḫūm (باخوم).

(15) Nous avons montré ailleurs que ce texte n'est autre qu'une version de la catéchèse « à propos d'un moine rancunier » (CPG 2354.1) de saint Pachôme, publiée en 1913 par Wallis Budge (avec traduction anglaise) et en 1956 par Lucien Th. Lefort (avec traduction française). Le texte de notre manuscrit semble plus fidèle au copte que celui du manuscrit arabe de Paris (*Paris syriaque 239*, écrit en karšūnī, fol. 156v-167r). Sur tout ceci, voir Khalil Samir, *Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme « à propos d'un moine rancunier » (CPG 2354.1)*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 42 (1976), p. 494-508.

pages (p. 275-339 ou 340). Le catalogue fournit le titre et l'incipit. Les voici:

Titre: الآداب الطوبانيّة ، بالأمثال الروحانيّة . المستخرجة من كتاب «روضة الفريد ، وسلوة الوحيد» .

Incipit: إذا كنت ، أيّها الأخ الشجاع الصالح ، المجاهد المرابط المكافح .

2. *Zaḥlah Ma'lūf 1945* (16)

Ce manuscrit de grand format (31×20,5 cm) contient 340 pages, écrites à 21 lignes par page. Il a été achevé le premier avril 1799.

C'est un recueil de 9 pièces, transcrites par un copiste damascain grec-orthodoxe. Il contient essentiellement des pièces melkites, notamment plusieurs œuvres de 'Abdallāh Ibn al-Faḍl al-Anṭākī (11e siècle) (17).

Notre texte est le huitième du recueil. Il ne couvre que 16 pages (p. 321-336) (18), contre 65 ou 66 du manuscrit précédent; mais cela s'explique par le format de notre manuscrit. Le catalogue n'en donne que le titre: الآداب الطوبانيّة ، والأمثال الروحانيّة . المستخرجة من كتاب «روضة الفريد ، وسلوة الوحيد» .

Les deux titres sont pratiquement identiques. L'unique différence entre les deux manuscrits est la variante *bi-l-amṯāl* (Sbath), au lieu de *wa l-amṯāl* (Ma'lūf). Cette petite différence est précisément l'unique variante fournie par les divers manuscrits d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar (19).

L'incipit indiqué par Sbath est l'unique renseignement que nous possédions. Il permettra d'identifier deux nouveaux manuscrits, avec une certaine probabilité.

(16) Cf. Joseph NASRALLAH, *Catalogue des manuscrits du Liban*, IV (Beyrouth 1970), p. 3-5, n° 1. Ce manuscrit se trouve actuellement à Zaḥlah (Liban), chez M. Riyāḍ Ma'lūf, fils de 'Isā Iskandar Ma'lūf.

(17) Sur cet auteur, cf. GRAF, *GCAL*, II, p. 52-54.

(18) Rectifier l'erreur d'impression du Catalogue, qui écrit « p. 321-236 ».

(19) Cf. plus haut, note 8.

C. Manuscrits sans titres

1. *Beyrouth Bibliothèque Orientale 589* ([20])

Ce manuscrit de format moyen (25×22 cm) contient 358 pages ([21]), écrites à 13 ou 14 lignes la page (et 7 à 8 mots par ligne). Le copiste est copte et le manuscrit daterait, selon le Père L. Cheikho, du 16e siècle.

C'est un recueil de 7 pièces, dont la première est de loin la plus importante (fol. 2r-117r): *Naẓm ad-durr wa l-ǧawhar*, attribué au Šayḫ al-Makīn, et que G. Graf classe parmi les œuvres (probables) de Sévère d'al-Ašmūnayn ([22]). Les six autres pièces se rattachent au genre sapientiel et spirituel-monastique ([23]).

Notre texte est le second du recueil. Il ne couvre que 16 pages (fol. 117v-124v), chaque page contenant un peu plus de

([20]) Sur ce manuscrit, voir L. Cheikho, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 11 (Beyrouth 1926), p. 262-263 = [356]-[357]. La foliotation primitive a souvent disparu, emportée par le massicot du relieur. Celle de Cheikho ne se rencontre que cinq fois en tout. Nous avons donc dû folioter nous-même ce manuscrit le 17 juin 1974, au crayon, au recto de l'angle inférieur extérieur, en chiffres dits « arabes », de 1 à 179. C'est cette foliotation que nous adoptons ici.

([21]) L. Cheikho indique 379 pages. Quelques lignes plus loin, il écrit: « Le reste du volume (p. 259-399)... »; et trois lignes plus loin: « A la page 279 commence un récit de l'Anba Mousa le Noir qui reste inachevé ». En réalité, ces trois données (p. 379, 399 et 279) sont erronées; dans les trois cas il eut fallu dire: p. 358. Le P. Cheikho a dû travailler un peu vite. Il n'a paginé (au crayon, en arabe, à côté de la foliotation originale) que les pages 1, 3, 250, 278, et 279, qui correspondent aux folios 1r, 2r, 125r, 179r [écrit par distraction du copiste 189r] et 179v. A part les deux premiers chiffres, faciles à compter, il semble que le P. Cheikho se soit contenté de doubler le chiffre de la foliotation originale. L'erreur de la foliotation ancienne (189 au lieu de 179) a entraîné aussi celle de Cheikho. D'où le nombre de pages indiqué.

([22]) Cf. Graf, *GCAL*, II, p. 316, no 14. Nous avons préparé, pour une éventuelle édition, le texte de l'introduction (fol. 2r-7r) et celui de la quatrième partie (fol. 93v-117r). Il nous est difficile de trancher au sujet de l'auteur de l'ouvrage. Il n'est pas exclu que l'ouvrage soit de Simʿān Ibn Kalīl, comme le suggérait le P. Louis Cheikho, encore que le style soit loin d'avoir la qualité du *Kitāb rawḍat al-farīd*.

([23]) Voir l'analyse de ce manuscrit à l'Appendice A, p. 150-154.

100 mots. Il est donc plus court que le texte des deux autres manuscrits.

Ici, il n'y a pas, à proprement parler, de titre. Après la *basmalah*, on lit à l'encre rouge: من قول سمعان الحبيس . مستخرجه [sic] من كتاب « روضة الفريد ، وسلوة الوحيد » . بسلام من الربّ . آمين .

Voici l'incipit qui nous a permis d'établir l'identité des deux textes de Beyrouth et d'Alep. Le manuscrit de Beyrouth ajoute le mot *al-ḥabīb*, qui ne se trouve ni dans celui d'Alep, ni dans celui de Paris.

قال ، إذا كنت ، أيّها الأخ الحبيب الشجاع الصالح ،
المجاهد المرابط المكافح ،
قد تيقّظتَ إلى ما أخطيتَه من الذنوب . . .

2. *Paris arabe 4898* ([24])

Ce manuscrit de format moyen (23 × 16 cm) contient 430 pages, écrites à 14-17 lignes par page. Il a été copié en Egypte, au 18e siècle.

C'est un recueil assez composite, comprenant sept pièces. Notre texte se trouve en troisième position, et couvre 10 pages (fol. 102r-106v). Il semblerait par là être légèrement plus court que celui du manuscrit de Beyrouth, mais lui est en réalité équivalent et presque identique.

Il ne porte pas de titre. Le catalogue de G. Troupeau le présente ainsi: « Sentences des prophètes et des apôtres, tirées du *Kitāb rawḍat al-farīd wa-salwat al-waḥīd* de Simon Ibn Kalīl ». Mais voici la suscription qu'on trouve en tête du texte (à l'encre rouge):

وأيضاً من قول سمعان الحبيس ([25]) . مستخرجه [sic] من كتاب « روضة ([26]) الفريد وسلوة ([27]) الوحيد » . الربّ يعيننا .

([24]) Cf. Troupeau, *Catalogue*, II, p. 71-72.
([25]) P: الحبيب.
([26]) P: روضت.
([27]) P: وسلوه.

L'incipit donné par G. Troupeau ferait croire à une recension différente, plus brève que celle des manuscrits de Beyrouth et d'Alep. Le voici: قال . إذا كنتَ ، أيّهـا الشجاع ، قد تيقظت إلى ما أخطيته من الذنوب .

En réalité, les quatre épithètes qui manquent après *šuǧā'* sont dus à une distraction de l'auteur du catalogue.

Ces deux manuscrits (Beyrouth et Paris) ont plusieurs points en commun:

1. Ils proviennent tous deux d'Egypte;
2. Ils ne portent pas de titre;
3. Ils ont la même suscription, avec la même anomalie (*mustaḫraǧah* ou *mustaḫriǧuhu*): « Du discours de Simon le Reclus, extraite (sic!) du Livre du Jardin du solitaire et de la consolation de l'ermite ».
4. Ils présentent une recension nettement plus brève que celle des deux autres manuscrits (Alep et Zaḥlah).

D. Extraits d'après les manuscrits de Beyrouth et de Paris

Etant donné le peu que l'on connait actuellement de cet ouvrage, nous avons pensé utile de reproduire ici deux extraits, tirés des manuscrits de la recension copte brève, manuscrits de Beyrouth (B) et de Paris (P). Le premier extrait est tiré du début de l'ouvrage, le second de la fin.

Premier extrait: Début de l'ouvrage

إذا كنتَ ، أيّها الأخ (28) الشجاع الصالح ،
المجاهد المرابط (29) المكافح (30) ،

(28) B: add. الحبيب.
P: om.
(29) P: المربط.
(20) P: المقافح.

قد تيقّظتَ (31) إلى ما أخطيته [sic] من الذنوب المقاتلة المميتة ،
وما استحكم فيك من الحركات المؤلمة الخبيثة (32) ؛
5 وقد نهضتَ إلى الله ، طالب الرحمة والمغفرة ،
واقتباس الضوء لنفسك ، من الظلمة المُغفرة (؟) (33) ؛
وكان قلبُك ثائراً (34) على أخيك ، من الشقاق والغضب ،
مستعدًّا (35) لإضراره (36) بالجدّ (37) والطلب ؛
فاعلم بأنّك تكون بمنزلة (38) مَن يُريد [أن] (39) يبني على الماء باللّبْن ،
10 ويُطفيء اشتعال النار بالتبْن .

وقال (40) (B 118r) داوود النبيّ (41) :
« مَن ذا (42) الذي يصعد إلى جبل الربّ ؟

(31) B: تيقضت.

(32) Nous avons maintenu *ḫabītah*, au lieu de *ḫabīṯah*, à cause de la rime.

(33) B: الغفره.

(34) B: قاير.
P: ثاير.

(35) BP: مستعد.

(36) P: لاضرار.

(37) P: بالجهد.

(38) P: بمنزلت.

(39) B: om. ان (cf. plus loin la note 79). Nous avons rajouté ce mot, parce que nous pensons que cette forme de moyen arabe est due au copiste, et non pas à l'auteur. Sur cette construction sans *an* après les verbes d'obligation, de volonté, etc., voir SAMIR Kussaim, *Contribution à l'étude du moyen arabe des Coptes*, dans *Le Muséon*, 80 (1967), p. 153-209 et 81 (1968), p. 5-77; ici, voir p. 197, note 294, et p. 65-66. Voir, pour l'arabe chrétien sud-palestinien, Yoshua BLAU, *A Grammar of Christian Arabic. Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium*, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 267, 276, 279/Subsidia 27, 28, 29 (Louvain 1966, 1967, 1967), § 390, p. 492-498, notamment § 390.12, p. 494.

(40) P: قال (en rouge).

(41) B: om. Nous maintenons *an-nabī*, à cause du parallèle *al-ḥakīm* de la ligne 15.

(42) B: om.

أو مَن يحلّ (43) في طور قدسه ؟ » (44)

إلاّ الطاهر اليدين ، النقيّ القلب (45) .

15 وقال سليمان الحكيم : « لا تتسارع بالغضب » .

فإنّ الغضب في حضن الجاهل يستريح » (46) .

Deuxième extrait: Fin de l'ouvrage

مَن ملك المحبّة ، فقد (47) حاز بها جميع الفضائل ،

وكان عزمه (P 106v) قويّاً على طرد حوادث الرذائل .

فيجب (48) علينا أن لا نقدّم (49) على محبّة (50) الله (51) (B 124r)

شيئاً (52) من (53) مخلوقاته ،

ولا يُزيلنا (54) عنها (55) الاعتباط (56) بشيء من مصنوعاته .

5 إذ أُخرجنا من العدم إلى الوجود ،

على شبه صورة (57) الإله المعبود .

(43) P: يقف.

(44) Psaume 15,1.

(45) B: om. toute la ligne 14. Elle semble pourtant bien être originelle, car elle rime avec la ligne 12 (en réalité, les lignes 11-12 et 13-14 ne forment que deux vers).

(46) Ecclésiaste 7,9.

(47) B: om.

(48) P: فالواجب.

(49) B: نقد.
P: نقدم.

(50) P: محبت.

(51) B add. جل اسمه حب (sic).

(52) BP: شيًا.

(53) P: add. ساير.

(54) B: يزيليا.

(55) P: add. شيًا من.

(56) P: الاغتياض.

(57) P: صورت.

ثمّ نُضيف إلى ذلك (58) محبّة (59) البعيد (60) والقريب (60) ،
ونساويه بأنفسنا ، في الحظّ الأوفر (61) والنصيب .
ونصنع مع الناس ما نقدر عليه من الخير والسلامة ؛
10 ولا نُسيء (62) إلى (63) أحدٍ (64) منهم ، ما يعقبه (65) تنهُّد (66)
وحسرة (67) وندامة .

قال الإنجيل المقدّس : « حبّوا أعداءكم ،
وأحسنوا إلى مَن يستاءُكم (68) » (69) .

وقال : اضبط أمورك بالسكوت ،
عن الكلام القبيح الممقوت .
15 ولا تجاوب السفيه ،
لئلاّ تماثله في القبائح (70) المحدودة (71) (؟) فيه .

قال : مَن كان يظنّ بنفسه أنّه حكيم (B 124v) عالم ،
وأنّه مكمّل سالم (72) قائم ،

(58) P: ذالك.
(59) P: بمحبت.
(60) BP: القريب والبعيد. Nous avons inversé les deux mots, malgré l'accord des deux manuscrits, à cause de la rime.
(61) B: الوا فر.
(62) P: ننسا (sic, avec 6 « dents »).
(63) P: om.
(64) P: احداً.
(65) P: بعيقه.
(66) B: تنهيد.
(67) BP: وحصره.
(68) B: يشناكم.
P: يشاً منكم. (sic).
(69) Matthieu 5,44.
(70) P: الفعل القبيح.
(71) P: المحدود.
(72) B: علم.

ولم يكن له استعمال واستفهام بقراءة [73] الكتب ،

20 فإنّه [74] بمنزلة [75] مَن يروم أن [76] يقدّم ظلّه ، بسرعة جَرْيه ،

وسيفاً [77] لمبع البرق ، بخفّة [78] سَعْيه [79] .

On notera que les trois citations bibliques de ces deux extraits [80] sont rendues fidèlement. L'auteur a cependant cherché à les mettre en prose rimée. Pour la première (Psaume 15,1), il a rajouté un membre de phrase à la fin, inspiré de la suite du Psaume. Pour la deuxième (Ecclésiaste 7,9), il n'y a pas réussi. Quant à la troisième (Matthieu 5,44), il a modifié le dernier mot, mettant *yastā'ukum* au lieu de *yubġiḍukum* ou *yusī'u ilaykum* plus courants.

E. Conclusion

1. *L'ouvrage de Sim'ān Ibn Kalīl*

Entre 1176 et 1206, date probable de sa mort [81], Sim'ān Ibn Kalil b. Maqārah, surnommé Sim'ān al-Ḥabīs, c'est-à-dire Sim'ān le Reclus [82], a composé un fameux ouvrage de théologie

[73] B: بقراآه.
P: بقرات.
[74] P: add. يكون.
[75] P: بمنزلت.
[76] B: ان (voir plus haut, note 39).
[77] B: وسيف.
[78] P: بخفت.
[79] BP: سعيه Nous avons corrigé le mot, à cause de la rime. Puis viennent les explicit de P والمجد لله et de B والله تعا لى الموفّق للصواب . تمّت هذه الكلمات النفيسة بسلام من الربّ وعونه . آمين . آمين .
[80] I, 12-14: Psaume 15,1;
I, 15-16: Ecclésiaste 7,9;
II, 11-12: Matthieu 5,44.
[81] La question de la date de la mort de Sim'ān b. Kalīl b. Maqārah n'est pas encore tranchée. Nous nous sommes contenté de suivre ce qu'en disent Evelyn White et Georg Graf, espérant revenir plus tard sur ce point. Pour le moment, voir notre Appendice B, p. 154-156 où nous faisons le point sur la question.
[82] Sur l'auteur et son œuvre, voir Graf, *GCAL*, II, p. 336-338. Ne pas confondre cet auteur de la fin du 12e siècle et du début du 13e

spirituelle, en belle prose rimée. Il l'intitula « le Jardin du solitaire et la consolation de l'ermite » (*Rawḍat al-farīd, wa salwat al-waḥīd*).

Cet ouvrage fut si fameux qu'il fut copié dans toutes les communautés chrétiennes arabophones. On en connait au moins 52 manuscrits, parmi lesquels 17 se trouvent actuellement en Occident (Allemagne, France, Grande-Bretagne, U.R.S.S. et Vatican), 9 en Egypte, 14 au Liban et 12 en Syrie.

Plus significatif peut-être est le fait qu'aucun de ces 52 manuscrits ne remonte au-delà de 1580 ([83]), pas même le *Mingana Christian Arabic 31* qui serait du 14e siècle ([84]). Qu'il y ait tant de manuscrits et qu'ils soient si récents, est dû très probablement à la détérioration des vieux manuscrits à force d'être manipulés. D'où les nombreuses copies récentes de remplacement.

Au 17e siècle, le Père Célestin de Saint Liduina, carme déchaussé, de son vrai nom Peter van Gool ([85]), frère du fameux orientaliste Jakob Golius, lui-même possesseur d'un des meilleurs exemplaires de l'ouvrage de Sim'ān Ibn Kalīl ([86]), en fit une tra-

---

siècle, avec saint Sim'ān al-Ḥabīs, nom habituel de Siméon le Stylite le Jeune (mort en 592). Sur la tradition arabe concernant ce dernier personnage, voir GRAF, *GCAL*, I, p. 404-405.

([83]) Voici, par ordre chronologique, la liste des manuscrits du 16e siècle, les plus anciens de tous.

a) *Vatican arabe 87* (A.D. 1580, écrit par un syrien orthodoxe);

b) *Paris arabe 193* (A.D. 1584, écrit par un syrien orthodoxe);

c) *Le Caire Patriarcat Copte théologie 348* (antérieur à A.D. 1594, écrit par un copte);

d) *Londres British Library Arundel Oriental 6* (A.D. 1599, écrit par Ṯalǧah, célèbre copiste melkite de Syrie).

([84]) G. Graf attribue ce manuscrit au 14e siècle, sur la base du catalogue de Mingana; cf. GRAF, *GCAL*, II, p. 337/3-4. Le manuscrit est très probablement de la fin du 17e siècle ou du début du 18e siècle. Voir là-dessus notre Appendice C, p. 156-160.

([85]) Le Père Célestin de Saint Liduina, alias Peter van Gool, est né à Leyde en 1597 et mort à Sūrat (Inde) en 1676. Il vécut longtemps en Syrie, et traduisit en arabe le *De Imitatione Christi*. Voir GRAF, *GCAL*, IV, p. 243-245, où l'on trouvera des références bibliographiques abondantes.

([86]) Le manuscrit ayant appartenu à l'orientaliste néerlandais Jakob Golius (= van Gool) se trouve actuellement à la Stadtbibliothek de Hambourg, sous la cote *Orient. 23*. Il a été également copié par Ṯalǧah, copiste melkite de Syrie (cf. plus haut, note 83d), en 1636. Voir là-dessus BROCKELMANN, *Katalog*, p. 169-170, no 306.

duction latine restée inédite. Cette traduction est conservée aujourd'hui dans le *Paris arabe 194*, où le latin est autographe ([87]).

Au siècle dernier, l'ouvrage connut deux éditions, au Caire, en 1873 et 1886. Depuis lors, il est quelque peu tombé en oubli.

Tout cela montre l'intérêt suscité par cet ouvrage, intérêt à la vérité bien mérité. C'est, en effet, un des joyaux de la littérature spirituelle et théologique arabe, qui mériterait une édition critique.

2. *Les « mœurs bienheureuses » extraites du livre de Sim'ān*

Au cours du 13e siècle, un anonyme composa un nouvel ouvrage, extrait de celui de Sim'ān Ibn Kalīl. Il l'intitula « les mœurs bienheureuses et les exemples spirituels » (*kitāb al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah, wa* [ou: *bi-*] *l-amṯāl ar-rūḥāniyyah*).

Au lieu des douze chapitres de l'original, il distribua la matière sur vingt chapitres. En réalité, la relation littéraire entre les deux ouvrages reste encore à établir; et nos extraits, trop succincts, ne ne nous ont pas permis de le faire.

Au début du 14e siècle, vers 1310 (date probable de composition de la *Lampe des ténèbres*), Abū l-Barakāt découvre le *Kitāb al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah*; mais seulement lors de la seconde rédaction. D'où l'insertion de la mention de cet ouvrage en note (*ḥāšiyah*).

Alors que G. Graf ne signale aucun manuscrit de cette œuvre (et qu'elle était donc considérée comme perdue), nous en connaissons au moins quatre. Deux manuscrits portant le titre signalé par Abū l-Barakāt et offrant une recension relativement longue; et deux autres non intitulés et présentant une recension nettement plus brève. Ici encore, la relation entre ces deux recensions n'a pu être étudiée et demeure encore à préciser.

Les deux manuscrits de la recension brève nous viennent d'un milieu copte. Ils ne nous donnent probablement qu'un résumé fait à partir d'extraits. Le manuscrit de Beyrouth remonterait au 16e siècle (?), tandis que celui de Paris est du 18e siècle.

([87]) Cf. DE SLANE, p. 48: « Entre chaque feuillet du texte arabe, se trouve une traduction latine écrite avec soin, dont l'auteur est le R.P. F. Coelestino de S. Liduina, carme déchaussé ». TROUPEAU, *Catalogue*, I, p. 164, n° 194, dit: « avec traduction latine juxtalinéaire par le Père Célestin de Saint Liduina, des Carmes déchaussés ».

En revanche, les deux manuscrits de la recension complète et intitulée, qui nous sont aujourd'hui connus, remontent au 18e siècle, et viennent de milieux non coptes: milieu vraisemblablement syrien, pour le manuscrit de Sbath (88); milieu melkite de Syrie, pour celui de Ma'lūf. Encore une preuve de la diffusion (indirecte) de cette grande œuvre de Sim'ān Ibn Kalīl, et plus encore de l'intercommunication constante entre les diverses communautés orientales arabophones, notamment en ce qui concerne la littérature spirituelle.

D'après les deux extraits rapportés ici, choisis à dessein au début et à la fin de l'œuvre, il semble que nous ayons à faire à un traité spirituel sur l'amour fraternel, appuyé sur l'Ecriture Sainte. Le style est celui de la prose rimée; mais il est simple, sans recherche, et loin d'être ampoulé.

Tant qu'on n'aura pas établi la relation exacte reliant notre ouvrage à celui de Sim'ān Ibn Kalīl, il vaut mieux considérer le *Kitāb al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah* en lui-même, comme un ouvrage indépendant du *Jardin du solitaire*.

APPENDICE A – ANALYSE DU BEYROUTH 589 (cf. note 23)

1. *Fol. 2r-117r*: Le collier des perles et des pierres précieuses (*Naẓm ad-durr wa-l-ǧawhar*), attribué au Šayḫ AL-MAKĪN (*ta'līf aš-šayḫ al-Makīn*).

Incipit (après quelques lignes donnant le plan de l'ouvrage):

إنّه ، لمّا بدأ اللّهُ (جلّ ثناؤه!) بإخراج الإنسان من العدم إلى الوجود ، وخصّه بالنطق والعقل والتمييز والفضل المشهود ، . . .

Voici le plan de l'ouvrage:

ch. 1 (fol. 7r-35v): الباب الأوّل . في معرفة الأمور العشرين الكلّيّة ، التي من الله (تبارك وتعالى) .

(88) Ainsi, la première pièce est de Philoxène de Mabboug; la quatrième, bien qu'étant de saint Pachôme, ne nous est connu pour l'instant dans son intégralité que par un manuscrit karšūnī (voir plus haut note 15 et l'article qui est cité). Les trois autres pièces sont patristiques ou monastiques et, de ce fait, pourraient appartenir à quelque communauté que ce soit.

ch. 2 (fol. 35v-69r): الباب الثاني . وهو في الأمور العشرين التي هي من الإنسان ، وليست من الله .

ch. 3 (fol. 69r-93v): الباب الثالث . في الأمور [89] العشرين التي [90] لا يعلمها إلاّ الله الخالق (جلّ وعلا !) .

ch. 4 (fol. 93v-117r): البــاب الرابع . في معرفة الأمور العشــرين التي [90] يشترك في علمهــا الخالق والمخلـوق . وجهل الإنســان لمن يعقل ما يدرك به معرفة الخير والشرّ .

Sur cet ouvrage, voir GRAF, *GCAL*, II, p. 316, nº 14, qui se contente de reprendre ce que dit Louis Cheikho dans le *Catalogue raisonné*. Voir plus haut note 22.

2. *Fol. 117v-124v*: C'est l'ouvrage que nous étudions dans cet article.

3. *Fol. 125r-153r*: Traités rassemblés à partir des paroles des sages (*Maqālāt mağmūʿah min kalām al-ḥukamāʾ . wa-hiya waṣiyyat rağul ḥakīm li-bnih wa-li-man yurīd min an-nās ağmaʿīn*).

Incipit قال . عايلك ، يا بنيَّ [91] ، بالـوقــار ، للـكبـار والصغـار . ولقـاء عدوّك وصاحبك بوجه الرضا .

Desinit (il s'agit ici des caractéristiques du chien): قال الحكيم أيضاً إنه فيه خصلة تنقض العشر [92] خصال الحميدة .
وهي أنّه ، إذا وجــد قريباً [93] من جنســه ، وظفر به ، يريد أن يفترســه .

(89) B: امور.
(90) B: الدي.
(91) B: ابني.
(92) B: العشره.
(93) B: قربب.

وذكر(94) الحكماء عنه أنّه (95) يخبّــل (96) (؟) الرجـال ، إذا كـان سعـران .
والحمد لله ربّ العالمين .

4. *Fol. 153v*: Poème sur la Trinité et l'Unité (*su'āl 'an at-taṯlīṯ wa-tawḥīd*). Le texte étant assez court, nous le reproduisons en entier. Il est en dialecte égyptien médiéval:

يا من نفر عقله وضاع .·. في أقانيم الإله ؛
انظر إلى شمس البقاع .·. واتتمل [sic] فيما تراه (97) .
قرص كيف يولّد شعاع .·. والحراره في ضياه .
وانظر إلى عقد الصياع [sic] .·. تلا ته في واحد سواه .
الجزو [sic] الأخير ينزل ويطلع .·. وهو مشبوك في اللى [sic] حداه .
وهم منفصلين [sic] بغير انقطاع .·. شبه تالوت الإله .
والمجد لله دائماً أبدياً . آمين .

Ce petit poème ne semble pas être signalé par GRAF, *GCAL*.

5. *Fol. 154r-176v*: Un petit peu des paroles des sages (*yasīr min aqwāl al-ḥukamā'*):

Incipit: قال . سُئل سليمان الحكيم : «أين موضع العقل؟» ؛ قال : « في الدماغ» . « وأين (98) موضع الهوى؟ » ؛ قال : « في النفس » .

Desinit: وقال : ستّة خصال تهين الإنسان . قال :
* الداخل في حديث بين اثنين ،ولا يُدخلاه فيه .
* والمستخفّ بصاحب البيت ، ويدخل بغير دستور .
* والجالس في مجلس ليس هو له .

(94) B: وذكروا.
(95) B: ان.
(96) B: يحبل.
(97) B: تراآه.
(98) B: ابن.

* والقائل حديث لمن لا يشتهي سماعه .
* وطلب الخير من غير أهله .
* والراجي المعروف من اللئيم [99] .

Explicit: ولربّنا وإلهنا ومخلّصنا الشكر دائماً أبديّاً .

تمّ وكمل على ما وجد في النسخة . بسلام من الربّ وعونه . آمين .

Nous n'avons pas retrouvé ce texte dans GRAF, *GCAL*.

6. *Fol. 177r-179v*: Notice au sujet d'Anbā Daniel, supérieur des monastères (*Ḫabar min ağl Anbā Dāniyāl muqaddam ad-diyārah*)

Incipit: كان رسْم مقدّم ديرميزان القلوب أن [100] يجتمع [101] بالبطريرك في كلّ فصح [102] . وإنّ أنبا دانيال أخذ معه تلميذه الصغير ، ومضى إلى الإسكندريّة . فلّما اقترب إلى المدينة ، في وقت الساعة الحادية عشر ، نظر [103] إلى أخ مشدود بمنديل على حقويه . وهذا الأخ كان هبيلاً [104] في شكله .

Desinit: . . . هذا المجد [179v] العظيم للذين يحبّونه بكلّ قلوبهم ، وعملوا مرضاته ، وسكنوا فردوس نعيم لا يزول ولا ينقضي . بركة [105] هذا القدّيس العظيم أنبا مركا تكون معنا ، وتحرسنا جميعاً من [106] فخاخ العدوّ إلى النَفَس الأخير .

(99) B: اللا يم.
(100) B: om.
(101) B: مجتمع.
(102) B: فبح.
(103) B: فنظر.
(104) B: هبيل. Sur cette forme, non attestée dans les dictionnaires, voir DOZY, II, p. 745a, qui en donne plusieurs attestations.
(105) B: بركت.
(106) B: و.

Explicit: ولربّنا المجد والعزّ والإكرام والسجود إلى أبد الابدين . آمين . كمل خبر القدّيس أنبـا مركـا . بسـلام من الـرب القدّوس . آمين . الليلـوياه !

C'est l'histoire de Daniel et de Marc le Fou. Le texte grec a été édité par Léon CLUGNET, *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, coll. *Bibliothèque hagiographique orientale* 1 (Paris 1901), p. XIII-XIV (analyse) et p. 12-14 (texte grec). Notre texte arabe est assez différent du grec. Cette pièce aurait dû figurer dans GRAF, *GCAL*, I, p. 404, § 4; mais elle ne s'y trouve pas.

7. *Fol. 179v*: Histoire de saint Moïse le Noir (*Ḫabar al-qiddīs al-ʿaẓīm Anbā Mūsā al-Aswad*). Notre manuscrit étant lacuneux, nous n'avons que les premières lignes de ce texte. Nous les reproduisons.

قالوا هكذا [107] عن أنبا موسي : إنّه غضب على راعي غنمٍ دفعةً ، لأنّـه كان ماضياً إلى شغلٍ له ، فأطلق عـليه كلابـه . فبقي في قلبـه وجـع إلى زمان ، وهو يداوره في كلّ يوم ، ويطلب قتله .

فقالوا له : « قم ! هوذا الراعي في عدوة البحر يرعى [108] » . وكان البحر مملوءاً ، في زمن النيل ، وهـو واسـع جـدّاً . فلمـّا أراد أن يعـدّي الجر ، ربط ثيابه [109] . . .

Ce texte aurait dû figurer dans GRAF, *GCAL*, I, p. 511/20-29, mais ne s'y trouve pas. Par ailleurs, il ne correspond à aucun des incipits des manuscrits signalés par Graf et qu'indiqueraient les catalogues.

APPENDICE B – DATE DE LA MORT DE SIMʿĀN IBN KALĪL (cf. note 81)

La question de la date de la mort de Simʿān Ibn Kalīl n'est pas résolue.

(107) B: هكدى.
(108) B: يرعا.
(109) B: ce dernier mot est écrit en « réclame ». Il devrait donc se trouver au début de la feuille suivante, si on la retrouve.

G. Graf écrit: « Er starb nach 1206 » ([110]). Il appuie cette affirmation d'une note renvoyant à H. G. Ewelyn White, p. 386-387.

En réalité, telle n'est pas la conclusion d'Evelyn White, qui écrit: « If Sem'an became a monk in 1206-1207 and lived (according to El Macinus) in the Monastery of Saint John for thirty years or more, his death occurred somewhat later than 1237. But El Macinus rather implies that he became a Monk some three years after 1173, and if this is correct the date 1206-1207 should probably be regarded as that of his death » ([111]). On aura remarqué les deux *if*, et l'affirmation que Sim'ān serait mort *en* 1206-7, et non pas *après* 1206.

En fait, tout cela est basé sur une note du *Paris arabe 43*, fol. 20v, résumée ainsi par le baron de Slane: « L'auteur se nommait Sem'ān (سمعان) ben Kalīl (كليل) ben Maqāra (مقارة), et portait le surnom de Moine reclus (الراهب الحبيس). Il appartenait au couvent de Dair Yoḥannès, dans le désert de Scété, où il avait fait profession l'année lunaire (الهلالية) 703, c'est-à-dire l'an 703 de l'hégire, année qui correspondait à l'an 1303 de l'ère chrétienne » ([112]).

Evelyn White commence par faire une correction à l'année de l'hégire: il suggère 603 au lieu de 703, ce qui correspond à 1206-1207 A.D. ([113]). Cette correction est plausible. Ensuite, il suppose que cette date est celle de la mort, non de la profession monastique; ce qui est une hypothèse gratuite.

Ainsi donc, Graf se basait sur Evelyn White, lequel se base sur le catalogue du baron de Slane, lequel s'appuie sur une note du *Paris arabe 43*. Un examen de la note elle-même (fol. 20v) est nécessaire. Il permettra peut-être d'apporter quelque lumière. Regrettons que cette note n'ait pas été reprise par Gérard Troupeau dans son catalogue ([114]).

Par ailleurs, parlant de l'*Introduction aux psaumes* composée par Sim'ān Ibn Kalīl, Graf mentionne les manuscrits qui le contiennent. Au sujet du *Paris arabe 41* (15e siècle), 2°, il écrit: « Irrig

([110]) Cf. GRAF, *GCAL*, II, p. 336/12-13.
([111]) WHITE, II, p. 387.
([112]) DE SLANE, p. 9b.
([113]) WHITE, p. 387, note 1.
([114]) Cf. TROUPEAU, *Catalogue*, I, p. 32.

ist die dortige Zeitangabe, dass er im J. 703 H. (1303 Ch.) in die Mönchsgemeinschaft des Johannesklosters eingetreten sei » ([115]). Nous n'avons pas retrouvé cette note dans le manuscrit en question. Probablement Graf fait-il allusion à la note du *Paris arabe 43*, sans remarquer qu'il l'avait utilisée indirectement, à travers de Slane et Evelyn White.

Appendice C – Date du Mingana Christian Arabic 31 (cf. note 50)

Décrivant ce manuscrit, Alphonse Mingana écrit: « No date. Written in a clear Egyptian Naskhi of about A. D. 1380. [...]. On fol. 9*a* is an inscription by an owner of the MS. Ḥanna-Allah Ghaṭṭās, known as Mubāsharah Dunwān al-Ḥawāli, who states that he bought the MS. for himself in 1116 of the martyrs (A. D. 1400) ملكه من فضل ربّه الكريم العبد الفقير حنّ الله غطّاس ، الشهير بمباشرة دنوان الحوالي بمصر المحروسة . . . سنة ١١١٦ للشهدا » ([116]).

Se basant sur cette information, Graf attribue le manuscrit au 14e siècle ([117]).

Or, le surnom du possesseur est pour le moins étrange. Ceci attira notre attention. En fait, il s'agit ici d'un des notables de la communauté copte du Caire du début du 18e siècle. Ce que A. Mingana a pris pour un surnom n'est autre que la fonction de Ḥannallāh, qui était *mubāšir* ([118]), c'est-à-dire intendant ou

([115]) Graf, *GCAL*, II, p. 338/9-11.

([116]) Cf. Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, Vol. II, *Christian Arabic Manuscripts and Additional Syriac Manuscripts* (Cambridge 1936), p. 115-116, nº 83.

([117]) Cf. Graf, *GCAL*, II, p. 337/3-4.

([118]) Cf. Dozy, I, p. 89: « intendant ». Cf. Ellious Bocthor, *Dictionnaire français-arabe*, revu et augmenté par Amand Pierre Caussin de Perceval, 2e édition (Paris 1882), p. 167a [*sub voce* commissaire]: « Commissaire nommé par le gouvernement pour terminer une affaire spéciale مباشر » [N.B.: Ce dictionnaire reflète la langue de l'Egypte]. Cf. Fagnan, p. 12a: « Employé à la perception des droits du fisc en Egypte ». Cf. J. M. Vansleb, *Nouvelle relation en forme de journal d'un voyage fait en Egypte* (Paris 1677), p. 93 ou Vansleb parle des « *Mebascierîns* ou *Ecrivains Coptes* ». Cf. Etienne-Marc Quatremère, *Histoire*

commissaire du Dīwān al-Ǧawālī, on dirait aujourd'hui le « Bureau des impôts des non-chrétiens » (119). Il était même *bāš mubāšir* de ce bureau (120), c'est-à-dire « commissaire en chef ».

Ce Ḥannallāh (121) Ġaṭṭās était amateur de manuscrits et

---

des sultans mamlouks (Paris 1837), tome I, 1, p. 27 (non consulté). Cf. Muḥammad al-MAQQARĪ (mort en 1631), *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb, wa-ḏikr wazīrihā Ibn al-Ḫaṭīb*, tome 3 (éd. Būlāq 1279 A.H., i.e. 1862), p. 109 dernière ligne (non consulté).

(119) Cf. Antoine Isaac SILVESTRE DE SACY, *Mémoires sur la nature et les évolutions du droit de propriété territoriale en Egypte, depuis la conquête de ce pays par les Musulmans jusqu'à l'Expédition des François*, dans *Mémoires de l'Institut Royal*, tome V, p. 48, qui écrit: « Du temps de Makrizi et maintenant encore, désigne la *djizya* des juifs et des chrétiens en Egypte, bien qu'on y applique aussi abusivement le nom de *karâdj* ». Voir FAGNAN, p. 24b, qui donne quelques références à des auteurs d'Egypte et d'Irak. Voir aussi les études suivantes, classées par ordre alphabétique:

a) W. BJOERKMAN, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, coll. *Abhandl. aus dem Gebiet der Auslandskunde* 38 (Hambourg 1928), p. 98;

b) Claude CAHEN, art. *Djawālī*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, tome II (Leyde 1965), p. 502;

c) Hans L. GOTTSCHALK, art. *Dīwān*, II. Egypte, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, tome II (Leyde 1965), p. 336-341 (notamment p. 340-341 : la bibliographie). Mais le *Dīwān al-ǧawālī* n'est pas mentionné.

d) P. HARDY, art. *Djizya*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, tome II (Leyde 1965), p. 573-581, notamment p. 575 col. A (et la bibliographie de la p. 576).

e) Etienne-Marc QUATREMÈRE, *Histoire des sultans mamlouks* (Paris 1837), tome I, 2, p. 154; tome II, 1, p. 132.

f) Ḥabīb ZAYYĀT, *Al-Ǧawālī aw ǧizyat ru'ūs an-naṣārā fī l-islām*, dans *al-Mašriq*, 41 (Beyrouth 1947), p. 145-156 [cet article est repris de *al-Ḫizānah aš-šarqiyyah*].

(120) Cf. *Patriarcat Copte théologie 236*, fol. 127r où le copiste dit avoir copié ce manuscrit « par amour du frère très cher, l'archonte vénéré et savant, Maître Ḥannallāh *bāš mubāšir* du *Dīwān al-Ǧawālī*, fils du Šayḫ Maître Ġaṭṭās du [Dīwān] al-Ǧawālī ». Pour le texte arabe, et pour plus de précisions, voir plus bas en note 123.

(121) La transcription de ce nom semble faire problème. Mgr Buṭrus Kāmil MEDAWWAR écrit: « *wa-l-aṣaḥḥ Ḥannā Allāh, kamā yuqāl bi-l-firinsiyyah* Jean de Dieu » (MEDAWWAR, p. 251, note 2). Ceci est à écarter, car il ne s'agit pas de ce type de construction. Marcus Simaika transcrit six fois ce nom par Ḥinnallah (cf. SIMAIKA, II, 1, no 314, 341, 362, 1072 et deux fois à l'index, p. 567b), et une fois par Ḥannallah (p. 298, no 653). Julius Assfalg le transcrit Ḥinnallāh (ASSFALG, p. XXIV/4). Il

s'était constitué une petite bibliothèque privée. Nous avons retrouvé sa trace dans quatre manuscrits du Patriarcat Copte du Caire:

1) En 1430 des martyrs [A. D. 1713-1714], il a lu la *Lampe des ténèbres* d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar ([122]).

2) En 1436 des martyrs [ici A.D. 1719], il charge le prêtre Sulaymān, fils du prêtre Fānūs [= Épiphane], curé de Dayr al-'Adrā' à al-'Adawiyyah (dans la banlieue du Caire, près de l'actuelle Ma'ādī), de lui copier trois traités de Sévère Ibn al-Muqaffa' ou à lui attribués ([123]).

3) En 1454 des martyrs [ici A. D. 1737], il copie lui-même un recueil composite ([124]), dont la pièce la plus récente est une

---

nous semble plus normal de transcrire Ḥannallāh = Dieu a eu pitié. On notera que le *Patriarcat Copte théologie 157* a été copié (au 18e siècle, selon Graf) par un certain Ḥannallāh Ibn Yūḥannā, originaire d'Abū Qurqās, à 25 km au sud de Minyā [cf. SIMAIKA, II, 1, p. 131-132, no 314; GRAF, *Catalogue*, p. 171, no 462].

([122]) Cf. *Le Caire Patriarcat Copte théologie 351*, fol. 1r: *Ṭāla' fīh Ḥannallāh Ġaṭṭās. aš-šahīr bi-mubāšarat Dīwān al-Ǧawālī, sanat 1430 li-š-šuhadā'*. Cf. SIMAIKA, II, 1, p. 156, no 362.

([123]) Cf. *Le Caire Patriarcat Copte théologie 236* [cf. SIMAIKA, II, 1, p. 145, no 341; GRAF, *Catalogue*, p. 235-236, no 645]. Manuscrit daté du 9 misrā 1435 A.M. [= 2 ou 13 août 1719 A.D.], au folio 33v; et du 12 tūt 1436 A.M. [= 10 ou 21 septembre 1719 A.D.], au folio 127r [et non pas 172r, comme le dit SIMAIKA]. Le texte de ce colophon (fol. 127r) a été publié dans ASSFALG, p. 60 (traduction allemande, p. XXIII-XXIV); et republié par MEDAWWAR, p. 251 (avec une amélioration textuelle). Nous extrayons ici le passage qui nous intéresse: أذكر يا ربّ عبدك كاتب هذا الكتاب ' الخاطئ المسكين ' الذي خطاياه عدد رمل البحر ' عبدك سليمان ' بالاسم قسّيس ' خادم دير العذرى [sic] بالعدويّة ' ابن القسّ فانوس ' ابن القمّص صليب ' القمنيّ ' والخناني مولداً ' والآن بمصر المحروسة . ،، كتب هذا الكتاب اشتياقًا ومحبّةً [ms. ومحبتنا] إلى الأخ العزيز ' الأرخن المبجّل العالم ' المعلّم حنّ الله ' باش مباشر ديوان الجوالي ' ابن الشيخ المعلّم غطّاس بالجوالي . Notre copiste était donc Qimnī, c'est-à-dire originaire de Qimn al-'Arūs (village natal de saint Antoine, dans le markaz d'al-Wāsiṭā et la muḥāfaẓah de Banī Suwayf); mais il était Ḫināni de naissance, c'est-à-dire né à Umm Ḫinān (dans le markaz et la muḥāfaẓah de Ǧīzah), et habitait pour lors au Caire. Il recopia ce manuscrit non pour de l'argent, mais par affection pour Maître Ḥannallāh, comme nous l'avons vu en note 120.

([124]) Cf. *Le Caire Patriarcat Copte Histoire 61* [cf. SIMAIKA, II, 1, p. 288-289, no 653; GRAF, Catalogue, p. 186-187]. Au fol. 36v il est dit

lettre de Jean XIV (96e patriarche copte) au pape Grégoire XIII, datée de 1299 des martyrs [ici A. D. 1583] ([125]).

4) Enfin, en 1457 des martyrs [ici A. D. 1740], il vend à Jean XVII (105e patriarche copte) un manuscrit daté de l'année 1387 des martyrs [ici A. D. 1670] contenant des computs et calendriers ([126]).

Ce sont là les quelques livres de sa bibliothèque privée dont nous avons pu retrouver la trace. Les dates de ces manuscrits s'échelonnent toutes entre 1430 et 1457 des martyrs, c'est-à-dire 1713 et 1740. Cependant, la dernière date nous renvoie à un manuscrit daté de l'année 1387 des martyrs/1670 A.D.

La date indiquée par Mingana (1116 des martyrs, date d'acquisition du manuscrit par Ḥannallāh Ġaṭṭās) ne peut être exacte. Il faut y ajouter environ trois siècles, et la corriger en 1416 ou 1426, 1436, voire en 1446 ou 1456; ce qui correspond à 1699-1700, 1709-1710, 1719-1720, 1729-1730, ou 1739-1740.

On dira peut-être que Ḥannallāh a pu acquérir au début du 18e siècle un manuscrit copié au 14e siècle, vers 1380 comme l'affirme Mingana. Certes, cela est possible, mais très peu probable. D'une part, Ḥannallāh ne semble pas avoir été un collectionneur de manuscrits précieux, mais plutôt un copte cultivé occupant ses loisirs à lire des ouvrages religieux. D'autre part, le contenu même du *Mingana Christian Arabic 31* achève de nous convaincre.

En effet, le titre du chapitre premier, indiqué par le catalogue, est: من أجل خلقة الإنسان ، والأمور التي خلقه الله تعالى لأجلها

que ce texte a été achevé le 17 tūt 1454 [= 11 ou 22 septembre 1737 A.D.] par Ḥannallāh Ġaṭṭās, *aš-šahīr bi-mubāšarat Dīwān al-Ġawālī.*

([125]) Sur ce document de Jean XIV, voir GRAF, *GCAL*, IV, p. 119-120, où l'on trouvera une abondante bibliographie. Notre manuscrit y est mentionné p. 120/14.

([126]) Cf. *Le Caire Patriarcat Copte Varia 1* [cf. SIMAIKA, II, 1, p. 475, nº 1072]. Manuscrit achevé le 2 tūt 1387 [= 30 août ou 9 septembre 1670 A.D.], par ʿAbd al-Masīḥ Yūsuf Mīnā al-Būqī (fol. 77r). Au fol. 1r se trouve une note indiquant que Anbā Yu'annis [XVII], le 105e patriarche, a acheté ce livre de Maître Ḥannallāh, le secrétaire des impôts (*kātib al-ǧawālī*), par l'intermédiaire du prêtre Yūḥannā, curé de l'église de l'Ange et d'Anbā Ruways, en date du mois de bābah 1457 des martyrs [= 28 septembre au 27 octobre 1740, selon le calendrier julien (ou + 11 jours pour le calendrier grégorien)].

Or ce titre correspond à celui des manuscrits les plus récents, comme aussi à celui de l'édition du Caire de 1886 [127]. Tandis que les titres des manuscrits les plus anciens (ceux du 16e siècle, signalés plus haut en note 49) sont en prose rimée, conformément au reste de l'ouvrage de Sim'ān Ibn Kalīl. Voici quel est le titre de ce chapitre dans ces manuscrits [128] في خلقة الإنسان ، وأمر الله له بالبرّ والإحسان .

Pour ces divers motifs, et bien que nous n'ayons pu consulter le manuscrit en question non plus qu'un microfilm, nous pensons que le *Mingana Christian Arabic 31* est probablement de la fin du 17e siècle, ou du début du 18e siècle. Si notre hypothèse est exacte, nous ne possédons aucun manuscrit du « Jardin du solitaire » qui soit antérieur à l'année 1580, parmi les 52 manuscrits que nous connaissons.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

SAMIR Khalil S.J.

(127) Cf. deuxième édition du Caire (1886), p. 8/17.
(128) Cf. BROCKELMANN, *Katalog*, p. 169-170, nº 306.

Il monastero di Mar Zakkay e il Dialogo del Vat. Sir. 173

In un articolo precedente, abbiamo edito e tradotto dal Cod. Vat. Sir. 173 (ff. 12r-18v) un testo siriaco di controversia tra le due cristologie siriache, occidentale e orientale, ma senza datare il testo, né identificare l'Autore ([1]).

Constatando come i criteri interni non risolvessero tali problemi, annunciavamo un prossimo ritorno sull'argomento, per studiare i dati forniti dall'*incipit* del manoscritto, riguardanti la località e il monastero dove il testo ebbe origine, quindi il monaco che lo compose. Come si può leggere infatti nelle parole iniziali di quel testo, questi tre elementi importanti sono esplicitamente menzionati: « Con l'aiuto della Santa Trinità riportiamo per iscritto le istanze dei Nestoriani e le giuste risposte a quelle, secondo gli Ortodossi, ad opera del prete, amante Dio, Ītālahā, del monastero di Mar Zakkay, in Callinico » ([2]).

Crediamo opportuno procedere a ritroso, rispetto all'ordine in cui i dati si leggono nell'*incipit* del manoscritto. Cioè, incominciamo dalla località, per passare poi al monastero. Ringraziamo i Signori Afrām Ḥamāmī e Kūrkīs 'Awwād delle loro preziose indicazioni bibliografiche. Riserveremo a un prossimo articolo la ricerca sul monaco autore. Suddividiamo perciò come segue la nostra breve trattazione:

1) la località: *a*) Callinico; *b*) Raqqa;

2) il monastero di Mar Zakkay: *a*) primi documenti; *b*) fioritura; *c*) una visita di Hārūn al-Rašīd; *d*) decadenza.

([1]) Ibrāhīm Ḥannā e Vincenzo Poggi S.J., *Dialogo fra « ortodosso » e « nestoriano » del Vaticano Siriaco 173*, in: OCP XLII (1976) 459-493.

([2]) *Ibid.*, 469, n. 1.

Benché ambedue gli argomenti, la località e il monastero di Mar Zakkay, possano fare l'oggetto di importanti monografie, noi li studiamo in una prospettiva ben delimitata, che il Lettore non dimenticherà, cioè in funzione del Dialogo da noi edito.

1) La località

a) *Callinico*

Circa la storia di Callinico, la località menzionata nell'*incipit* del Dialogo, lasciamo da parte le questioni erudite sulla sua identificazione o meno con la più antica Niceforio ([3]) e sull'origine del suo nome, dal sofista Callinico o da Seleuco Callinico ([4]).

Il nome Callinico non si trova sulle odierne carte geografiche. Al suo posto c'è Raqqa, una città della Siria, nel Diyār Muḍar, sulla riva orientale dell'Eufrate, alla confluenza del Balīḫ con quel fiume ([5]).

([3]) Benché numerosi autori accettino l'identificazione topografica di Callinico con la più antica Niceforio (cfr. V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe*, Paris, 1907, p. 288; G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London, 1911, p. 54; A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, Paris, 1934, p. 88; E. F. Weidner, *Nikephorion*, in: *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, Neue Bearb. begonnen von G. Wissowa, Stuttgart, 1936, 33. Halbband, coll. 309-310; R. Janin, *Callinicos*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, Paris, vol. XI, 1949, coll. 412-414; E. Wirth, *Syrien. Eine geographische Landeskunde*, Darmstadt, 1971, pp. 429-437.) tuttavia, altri autori ne dubitano, come B. Terzi di Laurea, *Syria Sacra*, Roma, 1719, p. 94 e E. Honigmann, *Raqqa*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, Tome III (1936) coll. 1185-1187 (1185c).

([4]) Che la città sia così chiamata per onorare la memoria del retore Callinico, colà ucciso, lo afferma Libanios. Cfr. A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937, p. 223.

Altre fonti invece alludono a Seleuco II Callinico, che la avrebbe fatta sorgere l'anno 244 o 242 a.C. Cfr. *Chronicon Paschale* ad exemplar Vaticanum recensuit Ludovicus Dindorfius, Bonnae, 1932, vol. I, p. 330; *Chronique de Michel le Syrien*, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, Paris, 1899-1910, sir. vol. IV, p. 78; tr. fr. vol. I, p. 121.

([5]) Per la descrizione cartografica della località, cfr. la carta, *Syria byzantina*, in appendice a E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches* (A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, vol. III) Bruxelles, 1935; *Carte générale*, in: R. Mouterde et A. Poidebard, *Les limes de Chalcis*, Atlas, Paris, 1945 (en pochette).

Questa zona dell'Osroene riceve ben presto il Cristianesimo. Una tradizione conservata in due testi della letteratura siriaca, *La Caverna dei Tesori* e il *Libro dell'ape*, riferisce che Giacomo d'Alfeo, sarebbe venuto a portare il Vangelo a Circesium, a Callinico e a Sarūg (6).

Se si tratta di una leggenda, il fatto che il cristianesimo vi sia giunto in epoca antichissima è del tutto plausibile.

Callinico è infatti zona di commercio, quale punto di arrivo delle carovane che portano dall'Oriente la seta (7).

Così pure ha un'importanza strategica, trovandosi nella zona di frizione fra i due imperi rivali romano (poi bizantino) e persiano. Infatti, è detta città fortificata e centro commerciale da Ammiano Marcellino (8).

Sotto Teodosio, nel 388, i Cristiani di Callinico, forse con la connivenza del vescovo locale, danno fuoco alla sinagoga. I monaci di Callinico inoltre, provocati da gnostici valentiniani, distruggono il piccolo santuario dove quelli usano riunirsi (9).

(6) *The Book of the Cave of Treasures*, Transl. by E. A. W. BUDGE, London, 1927, p. 257; *The Book of the Bee*, The Syriac Text with an English Translation, by E. A. W. BUDGE, Oxford, 1886, pp. 106-107.

(7) R. DUSSAUD, P. DESCHAMPS, H. SEYRIG, *La Syrie antique et médiévale illustrée*, Paris, 1931, Planche 111; B. M. FELLETTI MAJ, *Siria, Palestina, Arabia Settentrionale nel periodo romano*, Roma, 1950, p. 39; Joseph DESOMOGYI, *History of the Oriental Trade*, Hildesheim, 1968, pp. 32.

(8) « Ventum est ad Callinicum munimentum robustum et commercandi opimitate gratissimum ». *Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt*, Recensuit C. V. CLARK, Berolini, 1910, XXIII, 3, 7: p. 301.

(9) Attingiamo questa preziosa testimonianza da due lettere di Ambrogio e dalla vita di lui scritta da Paolino. Ambrogio infatti cerca di dissuadere Teodosio dal punire vescovo e monaci di Callinico. *S. Ambrosii, Epistolae* XL, XLI, in: PL, XVI, coll. 1101-1121. (Ne è attesa l'edizione critica a cura di O. FALLER nel CSEL); PAOLINO da Milano, *Vita di S. Ambrogio*, Introd. Testo critico e note a cura di Michele PELLEGRINO, « Verba Seniorum » N.S. 1, Roma, 1961, nn. 22-23, pp. 80-85, Dei due episodi avvenuti a Callinico si tratta in molti studi generali: G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg im Br., 1897, pp. 292-293; J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, pp. 205-221; F. H. DUDDEN, *The Life and Times of Saint Ambrose*, Oxford, 1935, vol. II, pp. 371-379; K. M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the fourth Century*, Diss., Colum-

Il vescovo di Callinico, Damiano, partecipa nel 451 al concilio di Calcedonia ([10]) e qualche anno dopo sottoscrive una lettera dei vescovi dell'Osroene all'imperatore Leone I ([11]).

Nel corso delle guerre bizantino-persiane, Callinico subisce più di una volta incursioni e occupazioni persiane ([12]). Anche a Callinico giungono le truppe di Eraclio liberatrici, benché sia proprio quell'imperatore a dare un addio alla Siria, quando viene sconfitto allo Yarmuk nel 637. I seguaci della nuova religione, l'Islam, non solo prostrano definitivamente i nemici secolari dei Bizantini, i Persiani, ma costringono Bizanzio a ritirarsi sulla difensiva in Asia Minore e in Grecia.

Gli Arabi di Ḫālid Ibn al-Walīd sarebbero arrivati a Callinico già nel 633 ([13]).

I Musulmani non fanno, come i Bizantini, preferenze fra

---

bia University, New York, 1941, pp. 124-130; M. SIMON, *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs*, Paris, 1948, p. 266; G. FIGUEROA, *The Church and the Synagogue in St Ambrose*, Washington, 1949, xiii-xxiv; W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, in: *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Kl. (1953) H. 2, pp. 60-62; A. PAREDI, *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milano, 1960², pp. 420-422, 432-433.

Esiste anche in proposito un saggio monografico: F. BARTH, *Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum*, in: *Theologische Zeitschrift aus der Schweitz*, VI (1889) pp. 65-80.

([10]) Nella collezione dionisiana « aucta » dei canoni di Calcedonia che lo SCHWARTZ ha edito in *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Tomus alter, Volumen alterum, Pars altera, Berolini et Lipsiae, 1936, p. [161]69, si legge anche la firma di « Damianus Callinicupolitanus » insieme alle 353 firme dei Padri di quel concilio.

([11]) J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, 1901-1927, vol. VII, col. 553.

([12]) PROCOPIUS, ex recensione Gulielmi DINDORFII, *De Bello Persico*, CSHB, Bonnae, 1833, vol. I, pp. 91,13; 248,11; *Prokop Anekdota*, ed. Otto VEH, München, 1970², pp. 32 ,287; *Chronique de Michel le Syrien*, *op. cit.*, sir. vol. IV, pp. 287 b, 403; tr. fr. vol. II pp. 206, 400-401; *Anonymi Auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, Interpretatus est J.-B. CHABOT, CSCO, Scr. Syri, ser. III, t. XIV, Lovanii, 1937, sir. vol. I, p. 224; tr. lat. vol. I, p. 176; *The Chronography of Bar Hebraeus*, by E. A. W. BUDGE, Oxford 1932, sir. vol. II, ff. 29ʳ b, 33ᵛ a; tr. ingl. vol. I, pp. 74, 87.

([13]) L. CAETANI, *Annali dell'Islām*, Milano, 1905-, vol. II, t. II, 1907, pp. 1234-1235.

calcedonesi e pre-calcedonesi. Callinico, dal 793 al 1199 è sede di un vescovo pre-calcedonese ([14]) e, forse dall'anno 818, anche di un metropolita della stessa Chiesa ([15]). È pure sede temporanea del patriarca pre-calcedonese ([16]).

b) *Raqqa.*

Sotto i Musulmani la città cambia nome e viene detta Raqqa. È un nome geograficamente descrittivo. Designa infatti una località bassa, periodicamente inondata da un fiume, durante il periodo di piena ([17]). Si addice bene alla zona, costeggiata dall'Eufrate e dal Balīḫ.

Nel 772, il califfo abbaside Abū Ǧa'far al-Manṣūr (754-775) costruisce presso Raqqa la città satellite Rāfiqa, la compagna ([18]).

Il famoso califfo Hārūn al-Rašīd fa di Rāfiqa la sua residenza estiva ([19]). Quando i geografi arabi parlano delle « due Raqqa » è probabile che una sia Rāfiqa. Ma nelle loro descrizioni vengono menzionate Raqqa Bianca, Raqqa Nera, Raqqa Bruciata, Raqqa Ricurva, Raqqa Grigia ([20]). Gertrude BELL che sottolinea questo

([14]) Ernst HONIGMANN, *Le Couvent de Barsauma et le Patriarcat Jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain, 1954, p. 119.

([15]) *Ibid.*, p. 104.

([16]) *Chronique de Michel le Syr.*, *op. cit.*, sir. vol. IV, p. 556; tr. fr. vol. III, p. 130; BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, quod ediderunt et notis illustrarunt Joannes Baptista ABBELOOS et Thomas Josephus LAMY, Lovanii, 1872-1877, sect. I, col. 355. Cfr. E. HONIGMANN, *Le Couvent de Barsauma*, *op. cit.*, pp. 52-53.

([17]) Edward William LANE, *An Arabic-English Lexicon*, London, 1865-1893, Book I, Part 3, col. 1131 a. La zona era infatti soggetta a inondazioni. Michele il Siro ne riferisce una disastrosa: *Chronique de Michel le Syr.*, *op. cit.*, sir. vol. IV, p. 538; tr. fr. vol. III, p. 305. Cfr. G. LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905, p. 101; G. L. BELL, *Amurath to Amurath*, *op. cit.*, p. 61.

([18]) *Chronique de Mich. le Syr.*, *op. cit.*, sir. vol. IV p. 476; tr. fr. vol. II p. 526; *The Chronography of Bar Hebraeus*, by E. A. W. BUDGE, *op cit.*, sir. f. 43r b; E. WIRTH, *Syrien*, *op. cit.*, p. 158.

([19]) *Chronique de Mich. le Syr.*, *op. cit.*, sir. vol. IV, p. 483; tr. fr. vol. III, p. 10; *The Chronography of Bar Hebraeus*, *op. cit.*, sir. vol. II, f. 44v, a; tr. ingl. vol. I, p. 118; *Anon. Auctoris Chronicon ad an. 1234 pertinens*, *op. cit.*, sir. p. 3, tr. fr. p. 1. Cfr. LE STRANGE, *The Lands of Eastern Caliphate*, *op. cit.*, pp. 101-102.

([20]) Si vedano le citazioni di Ibn al-Faqīh, Ibn Ḥawqāl, al Balāḏurī, al-Ya'qūbī, Yāqūt, al-Maqdisī, Ibn al-Aṯīr, Kamāl al-Dīn, in: E. Ho-

fatto, aggiunge all'elenco anche una Raqqa Bruna e una Raqqa Rossa ([21]).

All'epoca delle Crociate, Callinico è raggiunta e occupata dai Latini. Raqqa vede le incursioni di Baldovino e di Joscelino ([22]).

Raqqa conosce un declino. Bar Ebreo scrive che nel 1283 essa, come altre località vicine, è deserta ([23]).

Raqqa è ridotta a un cumulo di rovine quando Abū-l-Fidā', nel 1321, ne parla in opera geografica famosa ([24]). Probabilmente i Mongoli l'hanno distrutta ([25]).

Se fosse documentato che a partire da un determinato periodo, il nome Callinico cede nei testi siriaci il posto a quello di Raqqa, avremmo un *terminus ante quem* per datare il nostro Dialogo, il quale usa soltanto il termine Callinico. Risulta invece che il nome Callinico si conserva in testi siriaci successivi di vari secoli alla conquista islamica, avendo talvolta a fianco la traslitterazione siriaca del termine arabo Raqqa. Ciò avviene per esempio nella Cronaca di Michele il Siro ([26]), nella Cronaca Siriaca di Bar Ebreo ([27]) e nella Collezione dei Canoni Sinodali di Ebediesu ([28]).

NIGMANN, *Raqqa*, in: *Enc. de l'Islam, art. cit., l. cit.*; Le STRANGE, *The Lands of Eastern Caliphate, op. cit.*, p. 102.

Quanto ad ABŪ-L FIDĀ', cfr. *Géographie d'Aboulféda*. Tr. de l'arabe en fr. par Stanislas GUYARD, Paris, 1883, Tome IIe, Seconde partie, p. 54.

« Dopo la conquista araba, Callinico fu chiamata dai conquistatori Raqqa Bianca, per distinguerla da Raqqa Nera al di là del Baliḫ ». Fu'ād Afrām AL-BUSTANĪ, *Ruṣāfat Hišām wa Raqqat al-Rašīd*, in: *al-Mašriq*, XXXIV (1936) pp. 235-268 (p. 260).

([21]) G. L. BELL, *Amurath to Amurath, op. cit.*, p. 55.

([22]) *Chronique de Michel le Syr., op. cit.*, sir. vol. IV, p. 592; tr. fr. vol. III, p. 195; *Anonym. Auct. Chronicon ad an. 1234 pertinens, op. cit.* sir. vol. I, p. 69; tr. fr. vol. II, p. 51. Cfr. LE STRANGE, *The Lands of Eastern Caliphate, op. cit.*, p. 102; Claude CAHEN, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris, 1937, p. 236.

([23]) BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, *op. cit.*, sect. II, col. 459.

([24]) *Géographie d'Aboulféda*, Tr. fr. par S. GUYARD, Paris, 1883, T. II, Seconde partie, p. 54.

([25]) *The Chronography* of BAR HEBRAEUS, *op. cit.*, sir. vol. II, f. 157v a, b; tr. ingl. vol. I, p. 435.

([26]) *Chronique de Michel le Syrien, op. cit.*, sir. vol. IV, p. 90; tr. fr. vol. I, p. 141.

([27]) *The Chronography* of BAR HEBRAEUS, *op. cit.*, sir. vol. II, f. 143v, a; tr. ingl. vol. I, p. 401.

([28]) J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*,

In base a queste considerazioni, constatiamo come Callinico, l'unico termine geografico riferito del manoscritto, se identifica con precisione il luogo di origine del Dialogo, non contribuisce a datarlo.

2) Il monastero

Dopo aver detto della località, procediamo con il chiederci cosa si sappia del monastero cui apparteneva il monaco autore del Dialogo, cioè del monastero di Mar Zakkay.

Si tratta, a detta di uno specialista, di un convento che «ha esercitato una parte notevole nella storia del monachesimo siriaco» (29).

Eppure, per quanto ci consta, non esiste uno studio monografico su di esso (30).

Non sappiamo neppure chi sia Zakkay, al quale il monastero è intitolato. Potrebbe essere Zaccheo il pubblicano, il culto del quale era diffuso nell'ambiente sirofono nei secoli IV e V, come ne testimoniano per esempio carmi di Cirillona e di Giacomo di Sarūg dedicati a lui (31). Tradizioni diffuse in Siria riferivano che lo stesso Zaccheo il pubblicano sarebbe stato martirizzato sul monte Hōrōn (32).

T. III, Pars Ia, Romae 1725, p. 347; A. Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio e vaticanis codicibus edita*, Romae, 1838, t. X, sir. p. 306; tr. lat. p. 144 a.

(29) A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, Ein Beitrag zur Quellenkunde, vol. I, 1 a, *Westsyrische Originalurkunden*, Louvain, 1970, p. 170.

(30) Lamentando l'oscurità in cui è avvolta la storia di molti monasteri meno importanti, Vööbus ne distingue quelli di più grande fama e tra quelli annovera il nostro. A. Vööbus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain, 1958-1960, vol. II *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, p. 238. Ma, a parte i suoi contributi preziosi, cui ci riferiremo, sul sinodo tenuto a Mar Zakkay o sui canoni che vi sono stati redatti lo stesso Vööbus non tenta una ricostruzione della storia del monastero.

(31) Costantino Vona, *I carmi di Cirillona*, Roma, 1963, pp. 125-131. J. B. Abbeloos, *De vita et scriptis Scti Jacobi Sarugi*, Lovanii, 1867, p. 109 num. 95. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Romae, 1719, T. I, p. 317; A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung des Mēmrē–Dichtung des Ya'qōb von Serūg*, Louvain, 1973, vol. II, p. 171, num. 102.

(32) Ernest A. W. Budge, *The Book of the Cave of Treasures*, A History of the Patriarchs and the Kings their Successors from the Creation to the Crucifixion of Christ, London, 1927, p. 258; E. A. W. Budge, *The Book of the Bee*, The Syriac Text, with an English Translation, Oxford, 1886, sir. p. 124, tr. ingl. p. 109.

Un martire Zaccheo è menzionato al 25 di luglio dal martirologio di Rabban Ṣlībā ([33]) e al 3 di ottobre da un altro martirologio siriaco. Quest'ultimo pone il santo in rapporto con Antiochia, quale patrono della chiesa principale ([34]). Di fatto la chiesa antiochena dedicata a S. Zaccheo, è menzionata espressamente negli atti del concilio di Efeso ([35]). Possediamo altre testimonianze circa chiese del territorio sirofono dedicate a S. Zaccheo ([36]) mentre Dayr Zakkā è toponimo presso Damasco ([37]).

Ci limitiamo a prospettare sommariamente i problemi, per richiamare su di essi l'attenzione degli specialisti di agiografia orientale. Un'altra questione lasciamo alla loro competenza e a quella dei filologi: il nome siriaco Zakkay corrisponde al greco *Nikólaos* quasi anche il famoso vescovo di Mira, venerato in Oriente già dal quarto secolo, debba entrare nel discorso ([38]). Potrebbe

([33]) Paul PEETERS, *Le martyrologe de Rabban Sliba*, in: *Analecta Bollandiana*, XXVII (1908) pp. 129-200, tr. lat. p. 189.

([34]) Fr. HALKIN, *Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie*, in: *Analecta Bollandiana*, LXVII (1949) pp. 87-109 (p. 100 nota 6).

([35]) *Concilium Universale Ephesinum*, edidit Eduardus SCHWARTZ, Berolini et Lipsiae, Tomus primus, volumen quartum, 1922-1923, p. 171. Non sarebbe perciò esatto che tale chiesa sorgesse solo nel 434, come vuole S. E. ASSEMANI, *Acta sanctorum Martyrum, Orientalium et Occidentalium*, T. II, Romae 1748, p. 173; cfr. G. DOWNEY, *The History of Antioch of Syria*, Princeton, 1961, p. 659.

([36]) Nella continuazione postuma della *Cronaca Ecclesiastica* di Bar Ebreo, si menziona, l'anno 1494, una chiesa dedicata a Mar Zakkay, in localita Ḥesen Kifa. BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, *op. cit.* Sect. III, col. 555. Cfr. B. L. Van HELMOND, *Mas'oud du Tour 'Abdin. Un mystique syrien du XVe siècle*, Louvain, 1942, p. 17. « Au village de Mar Zey'a, en Djilu, le sanctuaire de Mar Zakka, un saint dont on ignore la vie sauf que, venant de manquer d'eau lors de la construction de son église, il mélangea à la chaux le lait des chèvres sauvages » J. M. FIEY, *Proto-histoire chrétienne du Hakkari turc*, in: *L'Orient Syrien*, IX (1964) pp. 443-472 (p. 468).

([37]) Guy LE STRANGE, *Palestine under the Moslems*, London, 1890, p. 435; R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, p. 298; Ḥabīb ZAYYĀT, *Adyār dimašq wa barraha fī-l-Islām*, in: *al-Mašriq*, XLIII (1949) pp. 80-97; 399-462 (p. 402). Un altro monastero intitolato a San Zaccheo (Dayr Mār Zakkā) fu costruito nel 1588, presso l'odierna Malatya. Iġnāṭiyūs Afrām BARṢAWM, *K. al-lu'lu' al-manṯūr fī tārīḫ al-'ulūm wa-l-ādāb al-suryāniyya*, Ḥalab 1956², p. 629.

([38]) « In coenobio S. Zachae (idest Nicolai) apud Callinicum » J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Romae 1721, Tomus secundus, p. 307, Cfr. *Thesaurus Syriacus*, edidit R. PAYNE SMITH, Oxonii, 1879-1901, Tomus I, col. 1120.

anche darsi che il nostro monastero fosse intitolato alla memoria di qualche monaco famoso che rispondeva al nome di Zakkay. Un'archeologa ha infatti segnalato una località non troppo lontana da Raqqa detta appunto *Caverna di Zaccheo*. Alluderebbe forse alla spelonca dove un eremita famoso viveva ritirato ([39]).

a) *I primi documenti*

Callinico ebbe vari monasteri. Abbiamo trovato menzione di almeno sei conventi « presso Callinico ». Tuttavia negli scritti di Teodoreto, in base ai quali fu ricostruita una geografia monastica siriaca ([40]) non si fa cenno a nessuno di quei sei monasteri. Eppure Teodoreto conosce Callinico ([41]). Forse significa che all'epoca, cioè a metà del secolo V, a Callinico c'erano solo monaci anacoreti e non cenobiti? I dati in nostro possesso non permettono di rispondere.

Sappiamo invece che la storia del monastero di Mar Zakkay si può ricostruire su basi sicure dall'inizio del secolo VI. Infatti la biografia di Giovanni Bar Qūrsūs († 538) narra che questo santo dei pre-calcedonesi fu tratto nel 519 dal convento di Mar Zakkay per essere consacrato vescovo di Tella. Due anni dopo, nel 521, il vescovo di Tella fu espulso dalla sua sede, come altri vescovi che non accettavano Calcedonia. L'ex-monaco rientrò per un primo tempo nel suo convento di Mar Zakkay ([42]).

Sappiamo inoltre che mentre lui era vescovo, cioè entro il periodo di tempo dal 519 al 538, furono redatti, sotto la sua autorità per il convento di Mar Zakkay, 48 canoni come regola monastica per quei monaci. Se è probabile che alcuni di quei canoni siano conservati nel Nomocanone siriaco, conosciamo con sicurezza il tenore esatto dell'ultimo, il XLVIII. È indirizzato a togliere un

([39]) G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London, 1911, pp. 51-52.

([40]) P. Canivet, *Die von Theodoretus von Cyrrus (444) genannten Klöster*, in: H. Jedin, K. S. Latourette, J. Martin, *Atlas zur Kirchengeschichte*, Herder, 1970, pp. 17*-18*, cartina n. 12.

([41]) La chiama « la maggiore delle fortezze ». Theodoreti *Religiosa historia*, PG, LXXXII, col. 1477.

([62]) H. G. Kleyn, *Het Leven van Johannes van Tella door Elias*, Leiden, 1882, sir. p. 21, tr. olandese p. xxxv; W. J. Van Douwen et J. P. N. Land, *Joannis episcopi Ephesi syri monophysitae Commentarii de Beatis Orientalibus et Historiae ecclesiasticae fragmenta*, in: *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeling Letterkunde, Amsterdam, 1889, pp. 109, 220. *Life of John Bishop of Tella*, in: John of Ephesus, *Lives of Eastern Saints*, Syriac Text edited and translated by E. W. Brooks, PO XVII, Paris 1924, pp. 513-526; Elias, *Vita Johannis*

abuso eucaristico vigente nel monastero di Mar Zakkay. Cioè di assegnare maggior quantità di pane e vino consacrati a quei monaci che, praticando il digiuno nel modo più rigoroso, si nutrono appunto esclusivamente delle specie eucaristiche (43). Un abuso simile era stato denunciato in una lettera di Rabbula vescovo di Edessa, a Gamallino (44).

La *Storia ecclesiastica* di Giovanni di Efeso dice ancora che, poco dopo l'espulsione del vescovo da Tella e il suo rifugio nel monastero dove era stato monaco, gli stessi monaci di Mar Zakkay furono presi di mira dalla persecuzione imperiale e, insieme con i monaci di altri monasteri di confessione pre-calcedonese, dovettero fuggire altrove. (45).

Al 571 risale un altro documento. Firmato dai vescovi della diocesi di Oriente riuniti nel monastero di Mar Basso in Bētabū, esso allude a scritti antitriteisti, trasmessi encomiabilmente dai « casti monaci del monastero di Mar Zakkay » (46).

Press'a poco in quest'epoca, il convento è teatro di quello

---

episcopi Tellae, edidit E. W. BROOKS, CSCO, Scr. syri 7-8, Parisiis, 1907, sir. (31-95) tr. lat. (23-60). Cfr. E. HONIGMANN, *Evêques et Evêchés monophysites d'Asie Antérieure au VIe s.*, Louvain, 1951, p. 51; A. VÖÖBUS, *Syrische Kanonessammlungen, Vestsyrische Originalurkunden*, Louvain, 1970, vol. I, 1 a, pp. 161-162.

(43) A. VÖÖBUS, *Syrische Kanonessammlungen, Westsyrische Originalurkunden*, Louvain 1970, pp. 334-335, 469 n. 2, 489 n. 13. A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, 1960, pp. 60-61. Questo canone XLVIII non appartiene all'altra serie di canoni che va sotto il nome di Giovanni Bar Qūrsūs e che pure affronta problemi attinenti all'eucaristia. Cfr. A. VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Louvain, 1975, sir. pp. 148-149; tr. ingl. pp. 145-146.

(44) A. VÖÖBUS, *Solution d'un problème de l'auteur de la lettre à Gammallinos, évêque de Perrhé*, in: *L'Orient Syrien*, VII (1962) pp. 297-306. G. G. BLUM, *Rabbula von Edessa*. Der Christ, der Bischof, der Theologe, Louvain, 1969, pp. 111-131.

(45) W. J. Van DOUWEN et J. P. N. LAND, *Joannis episcopi Ephesi syri monophysitae Commentarii de Beatis Orientalibus et Historiae ecclesiasticae fragmenta*, in: *Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeling Letterkunde, Amsterdam, 1889, pp. 219-220; *Life of John Bishop of Thella*, in: JOHN of Ephesus, *Lives of Eastern Saints*, ed. and tr. by E. W. BROOKS, PO, XVIII, Paris, 1924, p. 515.

(46) British Library, Or. Ms. Add. 14.602 n. 31. Cfr. W. WRIGHT, *Catalogue of Syrian Manuscripts in the British Museum*, London, 1871, Part II, p. 707 a. *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, interpretatus est J.-B. CHABOT, CSCO, Scr. syri, Ser. IIa, T. XXXVII, Lovanii, 1933, sir. p. 168, tr. lat. p. 117.

che il FREND chiama « il fiasco di Callinico ». L'imperatore Giustino II ha inviato ai vescovi pre-calcedonesi, riuniti nel monastero di Mar Zakkay, una professione di fede conciliante per servire alla causa dell'unione. I vescovi preparano allora una risposta collettiva da notificare all'imperatore. Ma un monaco di altro monastero delle vicinanze di Callinico o di Mar Qūsmā, sottrae dalle loro mani lo scritto e lo lacera ostentatamente davanti all'assemblea ([47]).

b) *Fioritura*

La storia documenta una attività letteraria e culturale del monastero. Il testo siriaco del vangelo di Marco fu collazionato prima del 583 a Mar Zakkay ([48]).

La *Storia di Marūtā* scritta da Denḥā riferisce che il futuro metropolita di Takrīt (629-649) trascorse 10 anni, dal 603 al 613, nel monastero e vi studiò Gregorio di Nazianzo che era lettura favorita dei monaci di Mar Zakkay ([49]).

La fioritura del monastero sembra coincidere con i secoli

([47]) Frend, che segue come fonte la Cronaca di Michele il Siro (*Chronique de Michel le Syrien, op. cit.*, sir. vol. IV, p. 334; tr. fr. vol. II, p. 287) situa « probably in 568 the fiasco of the conference of Callinicum »: W. H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, p. 319. Albert ABOUNA invece, traducendo la Cronaca anonima del 1234, assegna dubitativamente all'episodio la data del 577. *Chronicon Anonymum ad an. 1234 pertinens, op. cit.*, tr. fr. vol. II, p. 185 n. 2.

([48]) British Library, Or. Ms. Add. 14.464, In f. 63r c'è il nome dello scriba Constantino e in f. 63v, il prete Sābā dice che questo ed altri codici furono redatti nello stesso convento. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London, 1870, Part I, p. 70 c. 1. L'indice analitico del medesimo Catalogo dice questo Mar Zakkay monastero antiocheno (ibid. vol. III, London, 1872, p. 1263, c. 2). Ma DOWNEY, nel suo *Excursus* 17, *Churches and Monasteries in and near Antioch and Daphne*, in: G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1961, pp. 656-659, se menziona la chiesa antiochena di San Zaccheo, non cita alcun monastero di quel nome.

([49]) DENḤA, *Histoire de Marouta*, par F. NAU, PO, T. III, Paris, 1909, p. 70. Ms. Mard. Orth. 273, ff. 216r e ss. cit. in: A. VÖÖBUS, *Syrische Kanonessammlungen*, t. I, *Westsyrische Originalurkunden*, Louvain, 1970, p. 92. Secondo Bar Ebreo, Marūtā è rimasto venti anni nel monastero di Mar Zakkay, BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, *op. cit.*, Sect. II, p. 111. Ma come osserva giustamente W. HAGE, *Die Syrisch Jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1966, p. 44 nota 237, è più sicuro attenersi al biografo e successore di Mārūta, Denha. Quanto allo studio di Gregorio Nazianzeno nel monastero di Mar Zakkay, vi torneremo sopra parlando di Ītalahā, l'autore del Dialogo.

VIII-X. Infatti in quell'epoca molti suoi monaci vengono elevati alla dignità episcopale. Le liste dei vescovi della Chiesa siriaca precalcedonese fornite da Michele il Siro citano i nomi di una ventina di vescovi ex-monaci di Mar Zakkay consacrati fra gli anni 793 e 954 ([50]). Dopo quella data, le liste continuano ma non riportano più accanto al nome del vescovo la qualifica di « monaco di Mar Zakkay ».

Nella stessa epoca cade il periodo durante il quale il patriarca antiocheno pre-calcedonese risiede temporaneamente nel monastero ([51]). Uno di questi patriarchi Dionigi di Tell Maḥrē, fu ordinato sacerdote, l'anno 818, nel convento di Mar Zakkay ([52]). Il successore di lui, Giovanni IV, era monaco del nostro monastero ([53]). Alla

([50]) La *Cronaca* di Michele il Siro ha un'*Appendice* con la lista dei Patriarchi siro-occidentali di Antiochia e l'elenco dei vescovi da loro consacrati. CHABOT che ha edito e tradotto la *Cronaca*, ha pure pubblicato un articolo sull'argomento: J.-B. CHABOT, *Les évêques jacobites du VIIIe au XIIIe siècle d'après la Chronique de Michel le Syrien*, in: *Revue de l'Orient chrétien*, IV (1899) pp. 444-451, 495-511; V (1900) pp. 605-636; VI (1901) pp. 189-220. Nelle ultime pagine dell'articolo si trovano degli utili indici (ibid. VI [1901] pp. 207-219). Nell'indice dei monasteri dai quali i vescovi provengono, si trova la voce *Zakai* (*Couv. de Mar*), *ibid.* pp. 218-219.

([51]) Se ne stava allora a Callinico, o nel convento delle Colonne o in quello di Mar Zakkay. BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, Lovanii, 1872-1877, Sect. I, col. 339. « Depuis l'année 800 environ Callinicum avec son monastère des colonnes (dairā de-Esṭōnā) et le couvent de Mar Zakkai, devint la résidence préférée des patriarches », E. HONIGMANN, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat d'Antioche et de Syrie*, Louvain, 1954, p. 53. « En général, les patriarches préféraient choisir pour résidence les couvents fortifiés, dans les quels se trouvait la masse de leurs adhérents, les moines jacobites ». *ibid.*, p. 52.

([52]) Lo stesso Patriarca Dionigi di Tell Maḥrē lo racconta in prima persona nei suoi Annali, di cui Bar Ebreo ci ha conservato il frammento: BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, *op. cit.*, sect. Ia, coll. 347-351. Cfr. *Chronique de Denys de Tell Mahre*, IVème partie, publiée et traduite par J.-B. CHABOT, Paris, 1895, pp. XIII-XIV.

([53]) *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens*, edidit E. W. BROOKS, interpretatus est I. B. CHABOT, in: *Chronica Minora*, CSCO, Series III, T. IV, Parisiis-Lipsiae, 1903, sir p. 238, tr. lat. p. 180. Cfr. *Chronique de Denys de Tell Maḥrē, op. cit.*, p. XXVIII. *Chronique de Michel le Syrien, op. cit.*, sir. vol. IV, p. 547; tr. fr. vol. III, p. 116. *Anonymi Auctoris Chronicon ad an. 1234 pertinens, op. cit.*, sir. II p. 274; tr. fr. II, pp. 206-207.

sua morte, avvenuta nell'873, lasciò disposizioni per essere seppellito nel monastero. La sua salma fu infatti trasportata a Mar Zakkay ([54]).

Dopo la morte di Giovanni IV, si tenne nel monastero un sinodo, durante il quale fu eletto Īšō' il quale prese il nome di Ignazio II. Nel sinodo vennero redatti dei canoni concernenti la disciplina clericale ([55]).

Il nuovo patriarca, il quale fu consacrato nel monastero di Mar Zakkay, l'anno 878, promulgò i canoni con una lettera sinodica. Si conservano quasi interamente in un manoscritto del Patriarcato di quella Chiesa a Damasco ([56]).

L'epoca d'oro del monastero è anche quella in cui gode del favore dei potenti e dei Califfi abbasidi. Šābuštī († 998) nel suo famoso *al-diyārāt* si esprime così:

> « Questo monastero si trova presso Raqqa, sull'Eufrate. È circondato dal fiume Balīḫ. È uno dei più bei monasteri, come sito e come luogo di villeggiatura. Di fatto, quando i re vi passavano vicino, si fermavano a soggiornarvi, perché vi si raccoglieva tutto quanto potessero desiderare per architettura, eleganza di edifici, salubrità del luogo. L'eleganza è evidente in base alle meravigliose rovine. E nella zona vi sono gazzelle e lepri e altra selvaggina che si caccia con girfalchi, come uccelli

([54]) *Anonymi Auctoris Chronicon ad annum 1234 pertinens, op. cit.*, sir. vol. II, p. 275; tr. fr. vol. II, p. 207. BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, *op. cit.*, sect. I col. 387.

([55]) *Chronique de Michel le Syrien, op. cit.*, sir. vol. IV, p. 547; tr. fr. vol. III, p. 119. *Anonymi Auctoris Chronicon ad an. 1234 pertinens*, sir. II, pp. 275-276; tr. fr. pp. 207-208. BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, *op. cit.*, sect. I, 389. Afrām BARṢAWM, *Lu'lu'al-manṯūr*, Ḥalab, 1956², pp. 431-432. I canoni riformatori escludono dal clero gli indegni; condannano le ingerenze secolari; disciplinano lo stilitismo; sconfessano gli ecclesiastici che frequentano il mondo o si immischiano in cose profane; riaffermano il rigore della clausura monastica; proscrivono dal monastero usanze mondane; vietano a donne di accompagnare suonando e cantando i funerali; raccomandano l'amore della povertà volontaria; proibiscono al sacerdote e al diacono, non soltanto le seconde nozze ma anche le prime con una vedova. A. VÖÖBUS *Syrische Kanonessammlungen, Westsyrische Originalurkunden*, I a, Louvain, 1970, pp. 59-63. Georges HAFOURI, *Les délits et les peines dans l'église syrienne d'Antioche*, in: *L'Orient Syrien*, VIII (1963) pp. 424-452 (p. 437).

([56]) Ms. 8/11 del patriarcato siro-occidentale di Damasco, ff. 145r-150r. Cfr. A. VÖÖBUS, *Syrische Kanonessammlungen, Westsyrische Originalurkunden*, I a, Louvain 1970, p. 59.

acquatici, ottarde e altri tipi di uccelli. Sull'Eufrate, davanti al monastero, si pongono reti per la cattura di pesci.

Il monastero raccoglieva insomma tutto ciò che re e plebe possono desiderare. E non mancavano musici a renderlo più bello, specialmente in primavera, perché in quella stagione lo scenario è stupendo» ([57]).

Šābušti, a giustificazione del suo entusiasmo per una località così amena, cita versi di Sanawbarī, che esaltano la bellezza del monastero. Al tempo di Sanawbarī che morì nel 945, ci sarebbero stati 200 monaci nel monastero ([58]). E a riprova delle affermazioni circa simpatie regali per il convento, Šābuštī, cita versi del più famoso califfo di Bagdad, Hārūn al-Rašīd. Il quale, avendo la sua residenza estiva nella vicina Rāfiqa, da Bagdad cantava in versi quei luoghi dove era rimasta l'amata e, invitandola poeticamente a raggiungerlo in Bagdad, ne riceveva risposta pure in versi ([59]).

c) *Una visita di Hārūn al-Rašīd*

Ma a proposito dei rapporti fra il califfato abbaside e il monastero di Mar Zakkay vogliamo aggiungere il piccolo contributo della pubblicazione di un inedito. Si tratta di un aneddoto riportato da un manoscritto arabo della British Library ([60]). Racconta una visita del califfo abbaside Hārūn al-Rašīd al monastero di Mar Zakkay.

([57]) Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad AL-ŠĀBUŠTĪ, *Kitāb al-diyārāt*, (ed. a cura di KURKĪS 'AWWĀD), Bagdad, 1951, p. 139. Ed. SACHAU, *Vom Klosterbuch des Šabušti*, in: *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrg. 1919, Phil.-Hist. Klasse, Nr. 10, pp. 1-43 (15,39).

([58]) ŠĀBUŠTĪ, *Kitāb al-diyārāt*, *op. cit.*, pp. 140-144. Alcuni versi riportati da Šābuštī sono ripresi nella raccolta poetica di SANAWBARĪ, *Al-rawḍiyyāt* (a cura di Muḥammad Rāġib al-Ṭabbāḫ), Ḥalab, 1932. Cfr. Fawwāz Aḥmad ṬŪQĀN, *Ḥabīb al-Aṣġar Abū Bakr al-Sanawbarī*, in: *al-Mašriq*, LXIV (1970) pp. 263-275 (pp. 268-270).

([59]) ŠĀBUŠTĪ, *Kitāb al diyārāt*, *ed. cit.*, pp. 144-146.

([60]) Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Maḥmūd al-Kātib AL-DIMAŠQĪ, *Al-durr al-multaqaṭ min kull baḥr wa safaṭ*, British Library, Or. Ms. Add. 19. 408, ff. 117-134 (f. 129). L'opera, che fu scritta nel 1352, si conserva anche parzialmente in un manoscritto parigino copiato nel secolo XVI. Cfr. C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, *Supplementband*, Leiden, 1938, p. 54. Ḥabīb ZAYYĀT, *Al-diyārāt al-naṣrāniyya fī-l-islām*, in: *al-Mašriq* XXXVI (1938) pp. 291-418 (pp. 294-295). Joseph NASRAL-

Diamo il testo arabo e una nostra traduzione italiana.

حدّث أحمد الخزاعى عن أبيه ، قال :

قدم هرون الرشيد مدينة الرقّة . وخارج الرقّة دير ، يقال له « دير زكّى » . فلمّا أقبلت المراكب ، أشرف أهل الدير ينظرون ، وفيهم مجنون مسلسـل . فلمّا أقبل هرون ، رمى (61) بنفسه ، فقال : « يا أمير المؤمنين ، قد قلت فيك ثلاثة أبيات . أ فأنشدك ؟ » . قال : « نعم » .

قال : (62) ١ « لحظات طرفك في العدى تغنيك عن سلّ السيوف
٢ وعزيم رأيك في النهى يكفيك عاقبة الصروف
٣ وسيول كفّك بالندى بحر يفيض على الضعيف » .

ثم قال : « يا أمير المؤمنين ، هات ثلثة آلاف دينار ، أشتري بها كسباً وتمراً » . فقال هرون : « يدفع إليه ثلاثة ألف دينار » . فحملت إلى أهله ، وأخرج من الدير .

«Aḥmad al-Ḫuzā'ī (63), riferendo da parte di suo padre, dice che Hārūn al-Rašīd venne alla città di Raqqa.

E fuori di Raqqa c'è un monastero detto monastero di Zaccheo. Quando le carrozze si avvicinarono, i monaci si sporsero a guardare e tra loro c'era un pazzo incatenato.

E quando Hārūn arrivò, quello si gettò a terra e disse:

'O emiro dei credenti, ho composto tre versi per te.
Posso recitarteli?'
'Sì', rispose lui.
E quello:
'Gli squardi del tuo occhio sul nemico
Ti dispensano dallo sguainare la spada.
La tua risolutezza, una volta che hai deciso,
Fa fronte ad ogni vicissitudine.

LAH, *Le couvent de St.-Siméon l'Alépin*, in: *Parole de l'Orient, I* (1970) pp. 327-356 (p. 346 nota 3).

(61) Ms. رما

(62) Metro: *mağzūm al-rağaz*.

(63) Segnaliamo una coincidenza di *ism*, di *nisba* e di cronologia: un Aḥmad b. Naṣr al-Ḫuzā'ī fu ucciso nell'846, dal califfo al-Wāṯiq. Cfr. MAÇOUDI, *Les Prairies d'or*, Texte et tr. par C. BARBIER DE MEYNARD, Tome VII, Paris, 1873, 169.

E i torrenti di rugiada della tua mano
Sono un mare che sul debole trabocca'.

Poi disse: 'O emiro dei credenti, dammi tremila denari, che io ne compri datteri della varietà *ksebba'* (64).

E Hārūn: 'Si diano a lui tremila denari'.
E furono portati alla famiglia di lui.
E fu dimesso dal monastero ».

d) *Decadenza*

Per l'anno 930 le fonti riferiscono invece un momento di tensione con l'emiro di Edessa, a causa della morte presso il monastero di un poeta impazzito. I monaci avrebbero salvato se stessi e il monastero solo dietro pagamento di un riscatto di 100.000 dirham (65).

Vari indizi comunque suggeriscono che il monastero entri in una fase di declino dalla metà del secolo X. L'assenza di ex-monaci di Mar Zakkay dopo il 954 nelle liste episcopali di Michele il Siro e il modo di esprimersi di Šābuštī, riferito al passato e il suo accenno a « meravigliose rovine » ce ne danno conferma.

Forse, la decadenza del monastero coincide con una crisi locale della Chiesa pre-calcedonese. Infatti quando nel 970 i Bizantini sconfiggono i Musulmani e occupano quelle terre, si manifesta in Siria una ripresa calcedonese e uno sfavore dei pre-calcedonesi. Da una parte c'è il restauro del monastero Qal'at Sim'ān (66); dall'altra c'è il trasferimento ad altra sede del patriarca antiocheno pre-calcedonese (67).

(64) R. DOZY, *Supplément au Dictionnaires Arabes*, Leide-Paris, 1927², T. II, p. 463 col. b.

(65) L'episodio è riportato da YĀQŪT b. 'Abdallāh al-Rūmī, *Mu'ǧam al-udabā' al-musammā bi-iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*, IV, 116: Cfr.: Ḥabīb ZAYYĀT, *al-diyārāt al-naṣrāniyya fī l-islām*, in: *al-Mašriq* (1938) pp. 369-371; Iġnāṭiyūs Afrām al-awwal BARṢAWM, *Dayr Zakkā*, in: ŠĀBUŠTĪ, *K. al-diyārāt*, *ed. cit.*, pp. 244-245 (p. 244); J. NASRALLAH, *Le couvent de Saint-Siméon l'Alépin*, in: *Parole de l'Orient* (1970) pp. 327-356 (p. 355). Quest'ultimo Autore menziona come fonte anche un altro manoscritto della Ẓāhiriyya di Damasco.

(66) Georges TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord*. Le Massif du Belus à l'époque romaine, Paris, 1953, vol. I, pp. 136-137. J. NASRALLAH, *Le couvent de Saint-Siméon l'Alépin*. In: *Parole de l'Orient*, I (1970) pp. 327-356 (p. 329).

(67) *Anonymi Auctoris Chronicon ad an. 1234 pertinens*, *op. cit.*, vol. II, sir. p. 281, tr. fr. vol. II, pp. 211-212; *Chronique de Michel le Syrien*, *op. cit.* sir. vol. IV, p. 556; tr. fr. vol. III, pp. 130-131; BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, J. B. ABBELOOS et T. LAMY, *op. cit.*, sect. I, coll. 411-413.

Tuttavia anche se, con la metà del secolo X, il monastero decade, ciò non significa che debba chiudersi o morire di colpo. Il geografo al Bakrī (1040-1094) scrive di ospiti del monastero ([68]).

Un geografo ancora più famoso, Yāqūt al–Ḥamawī, lascerebbe supporre che il monastero continuava a sopravvivere nel 1226 ([69]).

Infine il *Masālik* di Ibn Faḍl Allāh AL–'UMARĪ (1300-1348) riferisce che Ḥusayn Ibn Yaq'ūb testimonia di aver visto i Cristiani recarsi al monastero di Mar Zakkay in occasione della festa della croce ([70]).

Questo testo sarebbe il più tardivo di quanti menzionano il monastero come ancora funzionante. Non sappiamo però a che epoca visse lo Ḥusayn di cui si cita la testimonianza.

In pratica, è molto improbabile che il monastero sussistesse oltre l'epoca in cui Raqqa, caduta come si è detto in rovina, era invasa dal deserto.

L'ottimo lavoro di KAWERAU sulla storia della Chiesa siriaca pre-calcedonese durante un periodo che raggiunge il tardo medioevo, benché abbia una lunga e documentata lista dei monasteri contemporanei della stessa Chiesa, non menziona affatto il monastero di Mar Zakkay ([71]).

In base a questa sommaria ricostruzione, constatiamo che la storia del monastero di Mar Zakkay si può seguire con sufficiente precisione dall'inizio del secolo VI alla seconda metà del secolo X.

Tuttavia, come è probabile che il monastero sia nato prima del secolo VI, essendo i secoli IV e V epoca di fioritura del mona-

([68]) Abū 'Ubayd 'Abdallāh b. 'Abd. al–'Azīz AL–BAKRĪ, *Mu'ǧam mā' sta'ǧam* (ed. a cura di F. WÜSTENFELD), Göttingen, 1876-1877, p. 377, cit. da: Iġnāṭiyūs Afrām al–awwal BARṢAWM, *Dayr Zakkā*, in: ŠĀBUṢTĪ *K. al-diyarāt, op. cit.*, pp. 244-245.

([69]) YĀQŪT al-Ḥamawī, *Mu'ǧam al–udabā' al-musammā bi'īršād al–arīb ilā ma'rifat al–adīb*, IV, p. 116, cit. da Iġnāṭiyūs Afrām al-awwal BARṢAWM, *Dayr Zakkā* in: ŠĀBUŠTĪ, *K. al–diyārāt, ed. cit.*, p. 244.

([70]) Abū-l–'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Faḍlallāh Šihābaddīn al–'UMARĪ (1348) *Masālik al–abṣār fī mamālik al–amṣār* (ed. a cura di Aḥmad ZAKĪ) Cairo, 1924, p. 265, 272, cit. da Iġnāṭiyūs Afrām al-awwal BARṢAWM, *Dayr Zakkā*, in: ŠĀBUŠTĪ, *K. al–diyārāt, ed. cit.* p. 244; Ḥabīb ZAYYĀT, *Al–diyārāt al-naṣrāniyya fī l–islām*, in: *al–Mašriq*, 1938, pp. 374-375.

([71]) Anhang: *Jakobitische Klöster von 1150-1300*, in: P. KAWERAU, *Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance*, Berlin, 1960², pp. 115-118.

chesimo siriaco (72) altrettanto è da supporre, in base alle ultime testimonianze citate, che la storia del monastero continui fino alla prima metà del secolo XIII.

Allo stato attuale delle ricerche sembra difficile ricostruire dettagliatamente le fasi di questa storia per gli ultimi due secoli e mezzo. È comunque da escludere il permanere della vitalità e dello splendore avuti in epoca precedente.

Abbiamo così raccolto alcuni dati sulla località e sul monastero dove è nato il Dialogo da noi edito. Tali dati servono direttamente al nostro intento, cioè ad illuminare il problema della datazione del Dialogo e alla eventuale identificazione del suo autore.

Infatti, quanto abbiamo esposto circa la località e il monastero, indicherebbe un periodo di tempo, quello della fioritura del convento di Mar Zakkay, durante il quale è più probabile sia vissuto il monaco-autore e abbia composto il Dialogo che va sotto il suo nome.

In un prossimo articolo cercheremo di applicare a quegli ulteriori interrogativi i risultati qui esposti.

Ibrāhīm Ḥannā e Vincenzo Poggi S.J.
P.O.B. 792, Hengeloo (OV) Holland
Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

(72) Jeromonax Anatolij, *Istoričeskij Očerk Sirijskago Monašestva do poloviny šestogo veka*, Kiev, 1919, pp. 40-113; S. Schiwietz, *Das Morgenländische Mönchtum*, vol. III, *Das Mönchtum in Syrien...*, Mödling bei Wien, 1938, pp. 407-431.

Zu den Joh-Fragmenten mit «Hermeneiai»

(Nachtrag)

Vor kurzem bin ich in dieser Zeitschrift [1] auf die Joh-Fragmente mit "Hermeneiai" eingegangen. Das Ziel meines knappen Beitrags war sehr bescheiden. Ich wollte am konkreten Textmaterial zeigen, daß die Feststellung, die O. Stegmüller schon vor einiger Zeit getroffen hatte [2], durchaus zu Recht besteht, daß also die unter dem Titel "Hermeneia" laufenden Sätzchen keine Kommentare zum biblischen Text darstellen, sondern Orakelantworten sind, die mit dem Bibeltext, den sie begleiten, nichts zu tun haben.

Aus dem inzwischen erschienenen Katalog der jüdischen und christlichen Papyri [3] ersehe ich nun, daß mir damals ein Stück entgangen war [4], nämlich P^{76} (Wien G 36102) [5]. Falls ich nun nicht wieder etwas übersehen haben sollte, hat sich aber bisher noch niemand die Mühe gemacht, den Text der beiden Hermeneiai von P^{76} mit der Reihe von Orakelantworten, die uns die Handschriften D und g^1 erhalten haben, in Verbindung zu bringen. Das zu tun ist der Sinn dieses Kurzbeitrags.

Grundsätzlich macht die Einordnung der beiden Hermeneiai von P^{76} keine Schwierigkeiten. Schon daß sie zwei aufeinanderfolgenden

(1) *Or. Chr. Per.* 40 (1974) 407-414.

(2) O. STEGMÜLLER, *Zu den Bibelorakeln im Codex Bezae*, in *Biblica* 34 (1953) 13-22.

(3) J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Paris 1976) Nr. 429 (S. 158).

(4) Hinweise auf weitere Stücke, die entweder zweifelhaft sind oder auf jeden Fall keinen Hermeneiatext erhalten haben bei VAN HAELST, a. a. O. Solche Stücke interessieren uns hier nicht.

(5) H. HUNGER, *Zwei unbekannte neutestamentliche Papyrusfragmente der Österreichischen Nationalbibliothek*, in *Biblos* 8 (1959) 7-12 (S. 8-11: P^{76}) und *Ergänzungen zu zwei neutestamentlichen Papyrusfragmenten der Österreichischen Nationalbibliothek*, in *Biblos* 19 (1970) 71-75 (S. 71: P^{76}).

Orakelantworten von D, der 46. und 47., entsprechen, ist beinah allein ein Beweis dafür, daß wir es mit Orakelantworten der fraglichen Serie zu tun haben. Die Überlieferung in g^1 ist allerdings an dieser Stelle unvollständig, wie aber auch die dort verzeichneten Ordnungsnummern zeigen. Nur die erste der beiden Hermeneiai von P^{76} hat ihre Parallele auch in g^1, und zwar hat der entsprechende Satz die Nr. 43 ([6]). Außerdem kennen wir diese erste Hermeneia von P^{76} auch aus P^{63} ([7]).

Textlich macht die erste Hermeneia von P^{76} gewisse Schwierigkeiten. Nach Hungers Lesung, an der zu zweifeln ich keinen Grund habe — eine Abbildung dieser Seite ist der Veröffentlichung nicht beigegeben —, ist keine volle Übereinstimmung mit dem mehrfach überlieferten Text der übrigen Zeugen zu erreichen. Von dem strittigen Substantiv ist nach Hunger nur der letzte Buchstabe erhalten, dieser aber zweifelsfrei ein ρ. In den beiden griechischen Zeugen, P^{83} und D, steht an dieser Stelle χαρά, im koptischen Text von P^{63} das koptische Wort für "Freude". Der lateinische Text von g^1 hat, davon abweichend, "gloriā". Eine sichere Verbesserung des Textes der ersten Hermeneia von P^{76} kann ich nicht geben. Sollte dort ein verstümmeltes χαρά gestanden haben, dem das zweite α fehlte? Die Ergänzung Hungers zu [ἀνή]ρ halte ich auf keinen Fall für besonders wahrscheinlich, auch wenn ich keinen anderen sicheren Vorschlag machen kann. Fraglich, aber von untergeordneter Bedeutung, ist schließlich noch, ob das Pronomen σοί im Hermeneiatext von P^{76} fehlte oder erst auf γίνεται folgte, also in der Lücke verlorengegangen wäre. Darüber läßt sich keine Sicherheit gewinnen. Ich komme also in der Textherstellung über den Herausgeber nicht hinaus, ja, ich würde sogar die von ihm vorgeschlagene Ergänzung weglassen und nur ἐὰν π]ιστεύσῃ[ς 2-3]ρ γίνεται lesen. Was die Entsprechung dieses Hermeneiatextes mit den zitierten anderen betrifft, hätte ich indessen nicht den leisesten Zweifel.

Für den Text der zweiten Hermeneia von P^{76} steht als Parallele nur D zur Verfügung. Über die Parallelität kann hier aber kein Zweifel bestehen, höchstens über Einzelheiten der Ergänzung. Ich schlage als Lesung vor πολλὰς τὸ [ἠθέλησ]ας ποιῆσαι κα[ὶ οὐκ ἐδ]υνήθης und

([6]) Die Texte von g^1 nur, die von D am praktischsten zu finden bei J. R. Harris, *The Annotators of the Codex Bezae (With some notes on Sortes Sanctorum)* (London 1901) 62.

([7]) *Biblica* 34 (1953) 17.

gehe kurz auf zwei Punkte ein. Harris hat das πολας von D als πολλάκις verstehen wollen (8). Was den Sinn betrifft, hat er damit sicher das Richtige getroffen. Die Übereinstimmung der beiden Zeugen zeigt aber doch wohl, daß das Wort vermutlich so gedacht war, wie es geschrieben ist. Ich frage mich deshalb, ob nicht in der Tat ein Akkusativ Plur. Fem. gemeint ist, bei dem ein entsprechendes Substantiv für "Mal", für das sich vom Neugriechischen her verschiedene feminine Substantive empfehlen würden, stillschweigend mit gemeint ist. Die zweite Frage ist, ob man mit D τον lesen soll. Bei P^{76} ist wegen der Lücke nicht zu erkennen, ob das Schluß-ν dort stand. Τον würde zunächst an des Maskulinum denken lassen und m.E. im Kontext einen weniger guten Sinn ergeben. Andererseits ist gerade in Ägypten damit zu rechnen, daß einem auslautenden Vokal ein zusätzliches ν angehängt wird. Dem ν dürfte also sowieso keine besondere Bedeutung zukommen und das Pronomen in jedem Fall als Neutrum zu verstehen sein.

Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta 25 – 00187 Roma

Hans QUECKE S.J.

(8) HARRIS, *Annotators* 62, Anm. 4.

A propos du volume II de la Clavis Patrum Graecorum [1]

Deux ans après sa parution, la *CPG* est déjà célèbre. Ce n'est pas peu dire! et cette réputation n'est pas surfaite. Prolongeant la *Clavis Patrum Latinorum* de Dom Dekkers, elle en suit les traces et en perfectionne la méthode. Travail remarquable, d'ascèse et de patience, désormais indispensable à tout patrologue et à tout orientaliste chrétien. L'ouvrage allie heureusement des qualités souvent inconciliables: caractère exhaustif de l'inventaire, exactitude et précision des références, discernement dans la bibliographie, concision et densité dans l'exposé.

Ce deuxième volume couvre les auteurs du 4e siècle. Ils sont répartis en trois groupes: écrivains d'Alexandrie et d'Égypte (26), d'Asie Mineure (10), d'Antioche et de Syrie (41); en tout 77 auteurs, sans compter les anonymes cachés derrière les *dubia* et les *spuria*. Dans chacun des trois groupes, les auteurs sont classés par ordre chronologique, mais un index alphabétique permet de les retrouver tous commodément. Réservant les numéros 1 à 1999 pour le premier volume, l'auteur assigne à chaque texte un numéro, allant de 2000 à 5197, en ayant soin de laisser des numéros libres pour les compléments ultérieurs. Deux auteurs occupent à eux seuls près de la moitié de l'ouvrage: l'Éphrem grec (p. 366-468 = n. 3905-4175) et Jean Chrysostome (p. 491-672 = n. 4305-5197). L'ouvrage s'achève par une table de concordance entre la PG (tomes 10 à 64) et la CPG, suivie par l'*index nominum*.

Il est difficile d'exagérer l'importance de cet ouvrage pour les Orientalistes. En effet, l'Auteur a pris soin de relever, autant que possible, toutes les versions orientales, même fragmentaires, et de

[1] Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, II, *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, coll. du *Corpus Christianorum* (Turnhout, Brepols, 1974), XXII-686 pages, 24,5 × 16 cm.

les classer. Nous avons utilisé largement la *CPG* pour identifier divers textes patristiques arabes, et la tâche en a été grandement facilitée.

Quelques exemples, empruntés à l'Éphrem grec, montreront la richesse de cet inventaire et son intérêt. Le *De paenitentia* (n. 3915) se trouve en latin, géorgien, arabe, arménien, slave et syro-palestinien; *le sermon sur les béatitudes* (3935.2) existe en latin, géorgien, arabe et slave; celui *sur la transfiguration* (3939), en syriaque, latin, copte, géorgien, arabe, arménien et slave; celui *sur le jugement et la componction* (3940), en latin, géorgien, arabe, arménien et slave; les *sermons parénétiques* (3942), en géorgien, arabe, slave et éthiopien; etc.

Dans chaque cas, autant que possible, l'auteur a distingué les diverses versions attestées en une même langue, spécifiant leurs origines, indiquant avec précision le passage traduit s'il ne s'agit que d'un extrait, signalant les doublets, renvoyant à l'occasion aux manuscrits, annonçant les publications à venir, les thèses manuscrites. Bref, une masse d'informations est rendue accessible à tous, en peu de pages!

Quelques suggestions

Pour rendre plus utile cet instrument de travail, nous aurions souhaité plus d'index, et notamment:

1. Index de BHG, BHO, Aldama, Assemani Grec, ...;
2. Index des noms propres (éditeurs, auteurs, etc.);
3. Index des matières;
4. Index des titres;
5. Index des manuscrits mentionnés.

C'est ainsi que nous avons longuement cherché le *Paris arabe 262*, fol. 98v-100v (homélie de Jean Chrysostome sur Élisabeth et son fils Jean-Baptiste), texte édité en 1910 par Paul PEETERS dans les *Acta Sanctorum* de Novembre, III, p. 18-19, et signalé par GRAF, *GCAL*, I, p. 348, *ll.* 33-35. Nous ne l'avons pas trouvé, alors que des index nous auraient facilité la recherche.

Par ailleurs, nous ferons trois suggestions (pour les volumes à venir, ou pour une réédition de ce volume):

1. Classer les versions par ordre alphabétique (*aethiopica, arabica, armeniaca, coptica, georgica, latina, slavica, syriaca*); l'ordre

adopté dans cet ouvrage nous semble trop subjectif, et, partant, difficile à retrouver.

2. Pour les nombreuses pièces transmises dans les versions et pour lesquelles nous n'avons pas encore retrouvé l'original grec, l'*incipit* devrait être donné. Cela permettrait d'ultérieures identifications.

3. En ce qui concerne l'arabe, l'Auteur se base apparemment sur deux articles de J. M. Sauget et surtout sur le volume I du Catalogue des manuscrits arabes chrétiens de Paris de G. Troupeau. Il semble ne citer G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* qu'à travers eux. Comme l'ouvrage de Graf est évidemment plus complet que les monographies de Sauget ou le Catalogue de Troupeau, c'est à celui-là qu'il faut se référer, y ajoutant éventuellement ce qui y manque et qui se trouverait chez Sauget ou Troupeau. Par ailleurs, l'ouvrage de Graf étant très touffu, il faut préciser les lignes de chaque page.

Est-il besoin de le dire? Ces remarques, loin de diminuer la valeur de cet ouvrage, visent plutôt à perfectionner un instrument de travail excellent, pour lequel nous ne cachons pas notre admiration.

Additions et Corrections

Ce genre d'ouvrages est toujours perfectible. Nous voudrions témoigner notre reconnaissance à l'Auteur en signalant quelques additions et corrections, goutte d'eau dans un océan d'informations. Plusieurs de ces additions se basent sur des travaux postérieurs à la date de parution de la CPG, preuve évidente qu'il ne s'agit pas ici d'une critique de l'ouvrage.

Pour ne pas allonger cette liste, nous n'avons pas repris ici l'article de J.-M. SAUGET, *Le Dossier Éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et de ses membra disiecta*, in *OCP* 42 (1976), p. 426-458. On y trouve signalées 19 pièces. Par ailleurs, comme cela y est dit à la p. 451 note 1, et avait déjà été annoncé au deuxième *Symposium Syriacum* tenu à Chantilly en septembre 1976, SAMIR Khalil a préparé l'édition des 19 pièces éphrémiennes de ce dossier et en a publié la 13ᵉ. Nous ne reprendrons pas ces informations par la suite. Il peut être utile de rappeler au lecteur que le *Strasbourg 4226* n'est autre que l'*Argentorat. ar. 151* de la CPG, manuscrit daté de 885.

D'autre part, nous ne signalons les manuscrits que quand il s'agit de distinguer les versions, en classant ces manuscrits, ou quand

nous faisons connaître une pièce nouvelle, inconnue de Graf. Nous ne cherchons pas ici à compléter la *Geschichte* de Graf, car alors il y aurait des *centaines* de manuscrits à signaler!

Enfin, nous n'avons examiné sérieusement que deux auteurs, Athanase et Ephrem. Pour ce dernier, il y aurait plusieurs dizaines de textes arabes à signaler, qui ne sont pas enregistrées dans la CPG. Comme nous ne savons pas encore s'ils appartiennent à « l'Ephrem grec », ou à l'Ephrem syriaque authentique, ou à un autre auteur, nous nous sommes contenté de signaler les parallèles arabes aux textes enregistrés dans la CPG.

Liste des Additions et Corrections

2004: Corriger et compléter la *Nota*, ainsi: En ce qui concerne la version arabe, on trouve des extraits dans deux florilèges de l'Eglise copte:

(a) La *Perle Précieuse* [titre arabe: *Ad-Durr aṯ-ṯamīn . fī īḍāḥ al-i'tiqād fī d-dīn*] de Sévère d'al-Ašmūnayn (évêque copte de la 2e moitié du 10e siècle). Cf. G. GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, A. Die Kostbare Perle, in OCP 3 (1937), p. 49-77; ici, p. 65-66 (n. 3) et p. 66-67 (n. 16-17, avec ici la traduction allemande). L'édition et la traduction allemande de ce Florilège est préparée par Paul MAIBERGER.

(b) La *Fides Patrum* [titre arabe: *I'tirāf al-Ābā'*; cet ouvrage n'est pas de Būlus Ibn Rağā', converti de l'Islam à la fin du 10e siècle, mais est un anonyme datant environ de 1078]. Cf. G. GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, B. Das Bekenntnis der Väter, in OCP 3 (1937), p. 345-402; ici, p. 366-367 (n. 15-16 où l'on trouvera quelques renseignements plus précis que ceux de la CPG) et p. 369 (n. 28). Dans ces fragments, le texte est attribué à saint Athanase.

2089: Dans la bibliographie générale sur Athanase, ajouter: SAMIR Khalil, *Inventaire des manuscrits arabes des œuvres authentiques de saint Athanase* (en arabe), in *Ṣadīq al-Kāhin*, 13 (Ma'ādī, 1973), p. 202-221 [cité ici: SAMIR, *Athanase*].

2093.3: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta) dans les deux florilèges de l'Eglise copte (*supra*, n. 2004). Cf. SAMIR, *Athanase*, p. 215, n. 1:

(a) *Perle Précieuse* VII 203 et XI 269; cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 66 (n. 4-5);
(b) *Fides Patrum*, n. 32 (= § 56 de la PG); cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 369-370.

2095: Ajouter: *Versio arabica*, cf. SAMIR, *Athanase*, p. 220, n. 9:
(a) Texte intégral de l'épître dans *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 35; cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 371.
(b) On trouve aussi un assez grand nombre de passages rapportés dans la *Perle Précieuse* (*supra*, n. 2004), mais selon une autre traduction, aux §§ II 13, III 28, 29, 30, VI 74, 79, VII 197, 198, 199, VIII 223, 224, 230, 231, XI 268, 269, XII 284. Cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 66, n. 7 à 13.

2097: Ajouter: *Versio arabica*, cf. SAMIR, *Athanase*, p. 215-216, n. 2 où sont mentionnés huit manuscrits.

2101: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. SAMIR, *Athanase*, p. 219, n. 6 (qui mentionne 6 manuscrits). De plus, on trouve une adaptation d'un passage, dans la *Perle Précieuse* (*supra*, n. 2004) VI 65-66; cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 66, n. 15.

2106: Ajouter: *Versio arabica*, cf. SAMIR, *Athanase*, p. 218-219, n. 5; cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 563-564 et III, p. 125-126.

2107: Ajouter: *Versio arabica*, cf. SAMIR, *Athanase*, p. 220, n. 8; cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 563-564 et III, p. 125-126.

2140: Ajouter à la *Versio arabica*, cf. SAMIR, *Athanase*, p. 216-217, n. 3 (qui mentionne neuf manuscrits).

2238: Ajouter: *Versio arabica*, cf. SAMIR, *Athanase*, p. 216-217, n. 3 (qui mentionne neuf manuscrits).

2247: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta); cf. SAMIR, *Athanase*, p. 217-218, n. 4. Dans la chaîne patristique copte sur saint Matthieu, on trouve deux passages empruntés explicitement à cette homélie (et probablement aussi deux autres passages). Cf. Francisco Javier CAUBET ITURBE, *La cadena arabe del Evangelio de San Mateo*, I. Texto (StT 254, Vatican 1969), p. 25, 237, 247-248 et 248-249; II. Versión (StT 255, 1970), p. 29, 250, 262-263 et 263-265. Ces passages commentent Mt 3,4; 26,39; 27,46; et 27,48. Seuls les deux derniers sont sûrement tirés de notre homélie.

2298: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 593, n. 5. En réalité, il y a plusieurs *versiones arabicae*.

2310 à **2329**: Il faudrait réserver quelques numéros pour ce qui se trouve dans les versions arabes de saint Athanase, notamment:
(a) Diverses sentences ascétiques, mentionnées dans SAMIR, *Athanase*, p. 219-220, n. 7;
(b) Dans la *Perle Précieuse* (*supra*, n. 2004), n. 6, 14, 18, 19, 20, 21 [citation que l'on retrouve chez d'autres auteurs arabo-coptes], 22 [idem], 23, 24 et 25. Cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 66-68.
(c) Dans *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 22, 24, 25, 27, et 34. Cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 368-370.
(d) Dans les *chaînes patristiques* arabes sur les évangiles de Marc, Luc et Jean.

2354.1: Ajouter l'introduction de L. Th. Lefort, dans le CSCO 159, p. VI-VIII, où l'on trouvera mentionnés d'autres travaux encore valables, dus à Wallis Budge, Arnold van Lantschoot, Walter Ewing Crum et L. Th. Lefort lui-même. Ajouter aussi CSCO 160, p. I, note 2. Cf. K. SAMIR (cité ici), p. 496-498.

2354.1: Ajouter: *Versiones arabicae*:
(a) Paris syriaque 239 (1493), fol. 156v-167r;
(b) Alep Sbath 1018 (18e s.), p. 381-460;
(c) Londres British Library Or. 4523, fol. 182v-185r (extraits).

Pour le détail, cf. Khalil SAMIR, *Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme « A propos d'un moine rancunier » (CPG 2354.1)*, in OCP 42 (1976), p. 494-508.

2602: Ajouter: ACO III, 201, *ll.* 5-9.

2603: Ajouter: ACO III, 201, *ll.* 12-16.

2618: Distinguer trois versions arabes:
(a) Strasbourg 4225 (arabe 150) (900-901), fol. 144v-145v, publiée (en polycopie) par Jean MANSOUR, *Homélies et légendes religieuses. Un florilège arabe chrétien du Xe s.* (*Ms. Strasbourg 4225*), Strasbourg 1972, p. 220-221. En voici l'*incipit* (notre traduction): « Ne savez-vous pas, frères, quelle crainte, tremblement et épreuve nous rencontrons? ».
(b) Paris arabe 257 (1673), fol. 158r-158v. En voici l'incipit (notre trad.): « Quelle crainte et quelle terreur, quelle épreuve l'âme voit, au moment de notre [sic!] séparation du corps! ».
(c) Quant aux quatre autres manuscrits signalés par G. GRAF, *Geschichte* I, p. 317, *ll.* 14-16, ils contiennent le texte complet attribué à Cyrille (PG 77, 1072-1089).

2628: Ajouter aux *versiones arabicae*:

(a) Le dernier folio du manuscrit (inconnu de Guidi) se trouve dans le rouleau Vatican arabe 1481 (cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 231, *ll.* 11-18).

(b) Autre manuscrit: Vatican arabe 57 (14[e] s.), fol. 1v-36v (avec lacunes).

(d) G. Graf, *Geschichte*, I, p. 232, *ll.* 3-9 mentionne bien d'autres manuscrits, qui pourraient représenter d'autres versions que les trois mentionnés par la CPG.

2630: Rectifier et préciser: Henri Fleisch, *Une homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de St Pierre et de St Paul.* Texte arabe publié pour la première fois et traduit par..., in ROC 30 (1946), p. 371-419. D'après le Paris arabe 4771 (19[e] s.), fol. 200r-224v. Texte arabe (p. 376-418, pages paires), traduction (p. 377-419, pages impaires). Non mentionné par G. Graf, *Geschichte*, I, p. 317, *l.* 16.

2637: Supprimer ce numéro, ce texte étant identique à CPG 2630, édité et traduit par H. Fleisch.

2679: Ce qui est dit de la version arabe (G. Graf, *Geschichte*, I, p. 318 [n. 84.3]) se rapporte en réalité à CPG 2678.

2680: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 316, *ll.* 2-1 *a fine.*

2681: Au sujet des fragments arabes, ajouter: Cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 316 (n. 84.1): sur Luc 4, 33-39.

2835: Ajouter: Nouvelle édition dans SChr 26 bis (1968).

2901: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 606-608 « Kanones des (Ps.-)Basilius ».

2905.1(a): Ajouter au manuscrit de Paris (grec 325) les suivants:

* Codex Kacmarcik; cf. William F. Macomber, *The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass*, in *Le Muséon* 88 (1975), p. 391-395. L'édition de ce codex, préparée par W. F. Macomber, paraîtra prochainement dans OCP.
* Trois manuscrits du Patriarcat Copte du Caire, et 1 manuscrit de Dayr Abū Maqār (Couvent Saint-Macaire dans le Wādī n-Naṭrūn) (cf. note de Samir K., à paraître).

2905.1(c): Ajouter: (c) *Arabice*: Les 6 manuscrits mentionnés sous (a), qui sont tous gréco-arabes, bien que l'arabe ne soit pas toujours complet.

3032: Ajouter à l'Epist. 101: *Versio arabica* (fragmenta) in *Fides Patrum* (cf. *supra*, sub nº 2004) n. 106; cf. G. Graf, in OCP 3 (1937), p. 379 [= PG 37, 177B-181A].

3135: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta), cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 332, *ll.* 5-4 a fine.

3148: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 333, *ll.* 7-3 a fine.

3155: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 333, *ll.* 7-9.

3157: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 333, *ll.* 5-6; IV, p. 161, *ll.* 15-17.

3158: Ajouter: *Versiones arabicae*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 332-333 (n. 1); IV, p. 161, *ll.* 11-15.

3160: Ajouter: *Versiones arabicae*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 333, n. 2; IV, p. 161, *ll.* 19-21.

3161: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 333, n. 2; IV, p. 161, *ll.* 17-19.

3166: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 333, *ll.* 25-32.

3550: Ajouter à la *Versio arabica*: (a) Ms. de Damas, Ẓāhiriyyah 4871 [cf. Catalogue arabe de ʿAbdalḥamīd al-Ḥasan, Damas 1970, p. 4-12] attribué à Grégoire de Nysse et appelé *K. al-Abwāb fī ṭabīʿat al-insān*, en 43 chapitres. (b) Cf. Samir Khalil, *Traité sur la béatitude éternelle d'Élie de Nisibe*, in *Bayn an-Nahrayn*, 5 (Bagdad, 1977), introduction, où l'on trouvera des extraits du ch. 18 et d'autres renseignements. (c) Simone van Riet, *Stoicorum veterum fragmenta arabica. A propos de Némésius d'Émèse*, in *Mélanges d'Islamologie*. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis, édité par Pierre Salmon (Leyde, 1974), p. 254-263. (d) Eva Riad, *A propos d'une définition de la colère chez al-Kindi*, in *Orientalia Suecana*, 22 (1973), p. 62-65 [non cité par van Riet]. (e) Sur l'usage de Némésius par Abū Isḥāq Ibn al-ʿAssāl, auteur copte du milieu du 13e siècle, cf. Graf, *Geschichte*, II, p. 130 § 4, en corrigeant cependant les deux dernières lignes. En effet, c'est au ch. 56 (et non pas 54) qu'Ibn al-ʿAssāl cite les ch. 30-43 de Némésius (et non pas 31-43).

3585: Pour la *Versio arabica*, corriger et préciser: Cf. Paris arabe 68, 15e (catéch. 18) et 17e (catéch. 13-17).

3586: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 335, *ll.* 14-21.

3601: Ajouter: *Versiones arabicae*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 335, *ll.* 30-34:
(a) Vatican arabe 498, fol. 28r-55r;
(b) Vatican Sbath 38, p. 258-277.

3602: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 336, *ll.* 5-13. De plus, une autre version est signalée aux lignes 3-5, qui est attestée dans deux manuscrits du Caire.

3603: Ajouter à la *Versio arabica*: Texte édité in *Kitāb Mayāmir wa-ʿAǧāʾib* (Cairo, 2e éd. 1927), p. 25-39.

3665: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta). Cf. *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 19, 23, 26, 29, 30 et 33 (tous ces textes sont attribués à St Athanase). Cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 367-370.

3737: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta). Cf. *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 20, 21, 31 (les trois textes sont attribués à saint Athanase). Cf. G. GRAF, *Geschichte*, in OCP 3 (1937), p. 367-369.

3776: Il eût été préférable de distinguer les versions, comme partout ailleurs. Ajouter (pour la version arabe): Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 548-549 (et III, p. 100-102).

3905: Dans les *Versiones arabicae*, ajouter et préciser: il existe au moins trois versions:
(a) Strasbourg 4225, fol. 32r-45v; et Strasbourg 4226, fol. 148v-160v. Édition polycopiée par Jean MANSOUR [cf. *supra*, sub nº 2618], p. 53-73, d'après ces deux manuscrits.
(b) Deuxième version: C'est la 46e des 52 homélies.
(c) Troisième version: Paris arabe 265 (17e s.), fol. 24v-39r; Vatican Sbath 519 (17e s.), fol. 136v-147v et probablement Londres British Library Arund. Or. 21 (A.D. 1252), fol. 81v-95r; de larges extraits de cette version se trouvent dans le Paris arabe 257 (A.D. 1673), fol. 135r-138v. Cette version ne contient pas l'introduction de l'homélie.
(d) Le Sinaï arabe 549 (10e s.), fol. 27r-41v contient l'homélie (mais la fin manque), mais nous ne savons d'après quelle version.

3908: Supprimer, dans la *Versio arabica*, le ms. Paris arabe 72, 5º.

3912: Corriger et ajouter, dans la première *Versio arabica*: Strasbourg 4225 (arabe 150), fol. 45v-52v. Édition polycopiée par Jean MANSOUR [cf. *supra*, sub nº 2618], p. 73-83, d'après les deux

manuscrits de Strasbourg. Le Berlin Sachau 105 [Catalogue de SACHAU, II, p. 713-714], fol. 166v-168v contient une version assez proche de cette première.

3913: Ajouter: *Versio arabica*. C'est la 8e du recueil des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 8). Elle est inédite.

3922: Ajouter: *Versio arabica*. C'est la 15e du recueil des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 15). Elle est inédite.

3929: Ajouter: *Versio arabica*. C'est la 25e du recueil des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 25). Elle est inédite.

3933: Distinguer deux *Versiones arabicae*:
(a) Ed. Heffening. Ajouter: Bernard OUTTIER prépare une présentation d'un nouveau témoin de cette version [cf. *Bulletin d'Arabe Chrétien*, I (Rome-Louvain 1976-77), p. 40 § D 1];
(b) Ed. *Maqālāt Mār Afrām*, 20e homélie (= CPG 4160.6, hom. 20).

3935.2: Ajouter à la première *Versio arabica*: C'est le texte signalé plus loin (CPG 4160.10); édition en préparation par SAMIR Khalil.

3936: Ajouter: *Versio arabica*. C'est la 42e du recueil des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 42). Elle est inédite.

3937: Dans le *Fragmentum georgicum*, supprimer: « in fine sermonis *De ieiunio et paenitentia* ». De plus, ce texte correspond à CPG 4145.4 (et non pas à 4145.19).

3939: Distinguer au moins trois *Versiones arabicae*:
(a) Première version (préparée par SAMIR K.) dans les manuscrits suivants: Beyrouth Bibliothèque Orientale 509, fol. 237v-243v; Vatican arabe 82, fol. 143v-154v (+ 154v-155r = prière); Vatican Borgia arabe 200, fol. 207v-210r; Londres British Library Arundel Or. 21, fol. 136r-144r.
(b) Deuxième version: Paris arabe 132, fol. 24v-31v.
(c) Troisième version: Paris arabe 143, fol. 151v-156v.
(d) Manuscrits à version non identifiée: Birmingham Mingana Arabe Chrétien 83; fol. 79r-85v; Balamand 17 [catalogue p. 78, n. 119]; Le Caire, Patriarcat Copte Théologie 83, fol. 170v-172r; Théologie 292, fol. 54v-61v; Théologie 302, fol. 131v-133v; Le Caire, église Mār Mīnā de Rōḍ al-Farağ, Théologie 6, fol. 246v-255r; Munich arabe 242, fol. 17r-21v.

3942: Dans la *Versio arabica*, ces 50 parénèses ne se présentent pas comme un recueil homogène. Elles doivent être traitées chacune pour elle-même. Cf. SAMIR Khalil, *Le Recueil éphrémien arabe des*

52 homélies, in OCP 39 (1973), p. 307-332 [= ici A]; SAMIR Khalil, *Le Recueil éphrémien arabe des 30 homélies* (*Sinaï arabe 311*), in *Parole de l'Orient* 4 (Kaslik 1973), p. 265-315 [= ici B]; et SAMIR Khalil, *Eine Homilien-Sammlung Ephräms des Syrers, Codex sinaiticus arabicus Nr. 311*, in OrChr 58 (1974), p. 51-75 [analyse le plus ancien manuscrit éphrémien, contenant les deux Recueils, A et B]. On trouvera dans le 2e article (p. 277-278) un tableau comparatif entre les 50 parénèses grecques et les deux recueils arabes A et B. En voici la synthèse:

1-3 = B 1-3; 4 = A 48; 5 = B 5; 6 (moins la fin) = B 4; 6 (fin) et 7 = B 6; 8-9 = B 7-8; 10-11 manquent en arabe; 12 = B 9; 13 manque; 14-19 = B 10-15; 20 = A 49; 21-22 = B 16-17; 23 = B 19; 24 = B 18; 25 = A 51; 26 manque; 27-33 = B 20-26; 34 = A 52; 35 manque; 36-37 = B 28-29; 38 manque; 39 = B 30; 40-42 = A 26-28; 43 manque; 44 = A 29; 45 = B 27; 46 = A 30; 47 = A 19; 48-50 = A 31-33.

3945: Distinguer trois *Versiones arabicae*, et ajouter: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 343, *ll*. 35-36 (parmi les œuvres de Jean Chrysostome) et I, p. 424, *ll*. 33-34.

(a) Strasbourg 4226, fol. 180r-189v (préparée par SAMIR K.); Birmingham Mingana syriaque 464, fol. 70v-72v; Vatican Borgia arabe 200, fol. 71r-72r; Šarfah Raḥmānī 263, fol. 230v-234v.

(b) Version très proche de la précédente, contenue dans: Paris arabe 132, fol. 92v-102r; Paris arabe 144, fol. 1v-8v.

(c) Paris arabe 151, fol. 117v-123v; Paris arabe 265, fol. 132v-150v; Paris syriaque 239, fol. 377r-383r.

3946: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. Georg GRAF, *Alte christlich-arabische Fragmente*, in OrChr, N.S. 4 (1914), p. 338-341, ici p. 339 n. 14.

3948: Dans la *Versio georgica*, préciser qu'on ne connaît qu'un seul manuscrit (Tiflis A 85). De plus, ce texte géorgien ne correspond qu'à la première partie de l'homélie, celle sur la croix (= Ass. Gr. II, 247 à 250 B 6).

3949: Ajouter: *Versio arabica*: Trois extraits dans *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 62 à 64. Cf. Georg GRAF, in OCP 3 (1937), p. 374-375.

3958: Ajouter: *Versio arabica*. Cf. Birmingham Mingana syriaque 138, fol. 187v-194r; et Mingana syriaque 181, passim.

3966: Ajouter: *Versio arabica.* C'est la 50ᵉ des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 50). Elle est inédite.

3978: Ajouter: *Versio arabica.* C'est la 41ᵉ des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 41). Elle est inédite.

3998: Ajouter: *Versio arabica.* C'est la 40ᵉ des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 40). Elle est inédite.

4006: Ajouter: *Versio arabica.* C'est la 38ᵉ des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 38). Elle est inédite.

4010: Ajouter: *Versio arabica.* C'est la 39ᵉ des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 39). Elle est inédite.

4025: Ajouter à la *Versio arabica.* C'est la 34ᵉ des 52 homélies (CPG 4160.6, hom. 34). Elle est inédite.

4028: Ajouter: *Versio arabica.* Cf. Londres British Library Arundel Or. 21 (A.D. 1252), fol. 129r-136r.

4040: Ajouter: *Versio arabica* contenue probablement dans Birmingham Mingana syriaque 225 (ca 1450), fol. 131r-132v: « Sur les ruses de Satan ».

4104: Suprimer ce qui est dit de la *Versio arabica.* Il ne s'agit pas du même texte.

4145.4: Ce fragment géorgien correspond à Ass. Gr. II, 19F-20. En conséquence, supprimer « Confessione (n. 3906) » et mettre simplement: « n. 3937 ».

4145.11: Supprimer: « (et p. 119, 3 fᵒ 314ᵛ) ».

4145.22: Ce texte géorgien correspond au texte arabe de CPG 4162.2.

4160.5: Ce texte correspond-il au n. 3948?

4160.8: Ajouter: Strasbourg 4226, fol. 199r-201v. Edition préparée par Samir Khalil.

4160.10: Ce texte arabe correspond à CPG 3935.2.

4160.11: Ce texte arabe correspond à CPG 4087, mais serait une 2ᵉ version.

4162.2: Ce texte arabe correspond au texte géorgien de CPG 4145.22.

4164.2: Corriger: « Paris *syriaque* 239 » (au lieu de « Paris *gr.* 239 »). Et ajouter: édition préparée par Samir Khalil.

4165 à **4169**: Il faudrait ajouter un grand nombre d'homélies arabes attribuées à saint Éphrem, qui ne se retrouvent pas ailleurs dans la CPG, à commencer par cinq homélies du Strasbourg 4226 (11ᵉ, 12ᵉ, 13ᵉ, 15ᵉ et 16ᵉ).

4305: Corriger dans la *Versio arabica*: G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 352-353.

4308: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 353, *ll.* 31-34. Unique manuscrit connu, le Florence Bibliothèque Palatine des Médicis, oriental 76, 2ᵉ.

4309: Ajouter: *Versio arabica*: C'est probablement le 2ᵉ texte du manuscrit de Florence signalé au n. 4308.

4310: Ajouter: *Versio arabica*, cf. G. GRAF, *Geschichte*, IV, p. 235, *l.* 10 (trad. d'Antonio Venturi).

4326: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 353, *ll.* 25-27; et manuscrit de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, n. 477 (17ᵉ s.), p. 139-237.

4333.9: Préciser que la 9ᵉ homélie se trouve dans deux versions arabes très différentes:
(a) Ed. Qusṭanṭīn BĀŠĀ (1904);
(b) Texte signalé par SAUGET, lequel correspond à PG 64, 491-492 (et non pas à PG 49, 343-350), à Ass. Gr. III, 608-610 (texte traduit du slave). Sur ce texte, cf. HAIDACHER, in ZkTh 30 (1906), p. 182-183 (n. 4).

4334: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta) dans *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 135, 136, 137; cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 382. Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 342, *ll.* 26-27.

4336: Pour la *Versio coptica* [bohairica] préciser: Les homélies de la Semaine Sainte n. 16, 17 et 7 ne sont que trois extraits de la première homélie sur la trahison de Judas. Texte copte, éd. BURMESTER, p. 38-40 et 34-35; trad. anglaise, p. 60-62 et 59.

4342: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta) in *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 129, 130, 131 et 132; cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 382.

4401: Ajouter à la *Versio arabica*: Ms. de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, n. 477 (17ᵉ siècle), p. 2-138. Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 353, *ll.* 21-25.

4405: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 353, *ll.* 27-31. Y ajouter le Sinaï arabe 228 (A.D. 1228), fol. 200r-208r.

4409: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, II, p. 53, n. 2.

4413: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta) dans *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 120 sur le Psaume 46 § 4 (PG 55, 213-214). Cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 381.

4425: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, II, p. 54-55, n. 4.

4426: Ajouter: *Versiones arabicae*:

(a) Version faite au 18e siècle, par le melkite Mas'ad Nušū'; cf. G. GRAF, *Geschichte*, III, p. 141-142, n. 3.

(b) Version ancienne, non signalée par G. GRAF, *Geschichte*, contenue dans plusieurs manuscrits, v.g. Sinaï arabe 156 (A.D. 1316), fol. 171v-246v; Sinaï arabe 158 (A.D. 1232); Sinaï arabe 164 (A.D. 1238), fol. 278r-354r (passim); Sinaï arabe 174 (13e siècle). Ces manuscrits sont tous des *Lectionnaires*, contenant des commentaires de Jean Chrysostome sur les Actes et les Épîtres.

4427: Ajouter: *Versiones arabicae*:

(a) Version faite au 18e siècle par Mas'ad Nušū' (*supra*, n. 4426 (a)).

(b) Version ancienne, dans les *Lectionnaires* melkites du Sinaï signalés au n. 4426 (b). Elle n'est pas signalée par G. GRAF, *Geschichte*.

(c) Version ancienne intégrale, contenue dans le Sinaï arabe 297 (13e siècle) et le Sinaï arabe 298 (A.D. 1235), fol. 1r-166v (et probablement dans d'autres manuscrits sinaïtiques). Elle n'est pas signalée par G. GRAF, *Geschichte*.

4431: Ajouter: *Versio arabica* (fragmenta) dans *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004); cf. G. GRAF, in OCP 3 (1937), p. 381-382. Citations de l'homélie 1: n. 134; de l'homélie 3: n. 123, 124, 125 et 128; de l'homélie 4: n. 126; de l'homélie 5: n. 127.

4513: Ajouter maintenant: *Versio coptica* (fragmenta), éd. et traduction française par Paul DEVOS, *Deux feuillets coptes sur Pierre et Elie*, in *Orientalia Lovaniensa Periodica*, 6/7 (1975/1976), p. 185-203.

4525: Ajouter: *Versio arabica* dans le Sinaï arabe 219 (13e siècle), fol. 102r-132v. Cette homélie est inconnue de G. GRAF, *Geschichte*.

4533: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. GRAF, *Geschichte*, I, p. 348, *ll.* 13-16; il y a probablement plusieurs versions.

4560: Remanier ce qui est dit de l'arabe. Il y a au moins trois versions, plus des *fragmenta*:

(a) Texte édité par Anṭūn Rabbāṭ (1905), auquel il faut rattacher les manuscrits suivants: Beyrouth Bibliothèque Orientale 509, fol. 34v-42r; Le Caire, Musée Copte Théologie 395, 6e pièce; Paris arabe 151, fol. 25r-38v bis; Vatican arabe 81 (13e siècle), fol. 28v-39v.

(b) Texte signalé par Sauget, d'après Milan Ambrosienne, auquel se rattachent les manuscrits suivants: Birmingham Mingana syriaque 450, fol. 27v-41r; Vatican Borgia arabe 200, fol. 11r-13r; Vatican Sbath 38, fol. 12r-14r.

(c) Troisième version: Beyrouth, Bibliothèque Orientale 511, p. 45-52*;

(d) Fragments dans *Fides Patrum* (*supra*, n. 2004), n. 110-112 et 116-118; cf. G. Graf, in OCP 3 (1937), p. 380-381. Ceci est signalé aussi dans G. Graf, *Geschichte*, I, p. 342, *l.* 27. Nous ne savons si ces fragments reproduisent l'une des trois versions précédentes, ou présentent une quatrième version.

4564: Ajouter: *Versio arabica* dans le Sinaï arabe 13 (A.D. 1222), fol. 179r-204r. Ces 4 homélies ne sont pas connues de G. Graf, *Geschichte*. Cf. Samir Khalil, *Les sermons sur Job du Pseudo-Chrysostome* (*CPG 4564*) *retrouvés en arabe*, in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 8 (1977), p. 000-000. De plus, il existe probablement une autre version arabe qui se trouve dans plusieurs manuscrits du Caire que nous sommes en train d'étudier.

4567: Ajouter: *Versio arabica*, dans le manuscrit du Caire, Patriarcat Copte Théologie 83 [Simaika 370 ou Graf 418], fol. 172v-173r.

4588: Au lieu de la brève notice sur la *Versio arabica*, dire: Il existe 5 *Versiones arabicae*:

(a) Version signalée par Sauget, d'après l'Ambrosienne de Milan. Elle se trouve aussi au Caire, dans le manuscrit Liturgie 92 de l'église de la Vierge de Qaṣriyyat ar-Rīḥān (A.D. 1745), fol. 143v-149r. Cette version a été éditée, d'après le manuscrit du Caire, par Ya'qūb Mūzir [i.e. Jacob Muyser], *Maymar qāla-hu l-qiddīs Yūḥannā Fam aḏ-Ḏahab 'alā šağarat at-tīn al-yābisah* (Le Caire, 1955), p. 8-26, dans la partie *supérieure* de la page.

(b) Version éditée par Jacob Muyser [même référence que dans (a)], p. 8-26, dans la partie *inférieure* de la page. L'édition est établie d'après trois manuscrits du Musée Copte du Caire: Liturgie 59 [Simaika 240 ou Graf 77], Liturgie 90 [Simaika 151 ou Graf 95] et Liturgie 296 [Simaika 152 ou Graf 161]. Nous avons colla-

tionné un 4[e] manuscrit de cette version, le Vatican arabe 556 (16[e] siècle), fol. 21r-28v. Dans cette version, le texte est prévu pour le Lundi-Saint.

(c) Version prévue aussi pour le Lundi-Saint, mais différente de la précédente. Elle est contenue dans quatre manuscrits: Vatican arabe 560 (17[e] siècle), fol. 15v-21v; Vatican Borgia arabe 99 (19[e] siècle), fol. 73v-80r; Paris arabe 143 (14[e] siècle), fol. 26v-35r; Paris arabe 151 (14[e] siècle), fol. 206r-215r.

(d) Version dérivée du syriaque, contenue dans deux manuscrits de la Vaticane: Borgia arabe 200 (19[e] siècle), fol. 140v-142v; Sbath 38 (A.D. 1707), fol. 119v-123r. Ici, le texte est prévu pour la nuit du Mardi-Saint.

(e) Version sans indication liturgique, contenue dans deux manuscrits: Londres British Library Arundel Or. 21, fol. 196v et suivants; Vatican Sbath 689 (16[e] siècle?), fol. 6r-12r.

4681: Ajouter à la *Versio arabica*: Cf. G. Graf, *Geschichte*, I, p. 344, ligne 6 à p. 345, ligne 4.

5140.5: Ajouter: *Versio arabica*, contenue dans cinq manuscrits (G. Graf, *Geschichte*, I, p. 348, *ll.* 16-18 en signale quelques-uns): Beyrouth Bibliothèque Orientale 509, fol. 202r-205v; Le Caire, Musée Copte Théologie 395 (A.D. 1719), 32[e] pièce; Milan Ambrosienne X 198 sup., n. 77 (le texte manque); Vatican arabe 82 (13[e] siècle), fol. 88v-93r; Vatican Borgia arabe 200 (19[e] siècle), fol. 198r-199r.

N.B. Le Vatican Borgia arabe 200, fol. 194r-198r contient une autre homélie sur la Pentecôte attribuée à Jean Chrysostome.

5150: *Versiones copticae*: Corriger probablement le n. 5187 en 5150.8.

5185.3: Supprimer ce numéro. En effet, le texte arabe mentionné ici correspond à CPG 4526.

Disons, en guise de conclusion, que cette simple liste d'additions patristiques arabes, montre assez, plus que de longs discours, l'importance de cette Tradition Arabe pour l'étude de l'Orient chrétien.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Samir Khalil, S.J.

RECENSIONES

Liturgica et Theologica

Robert F. TAFT S. J., *The Great Entrance. A History of the Transfer of the Gifts and other Preanaphoral Rites in the Liturgy of St. John Chrysostom* (= Orientalia Christiana Analecta, 200), Roma 1975, pp. I-XL, 1-485.

The emergence in the Byzantine Rite of the "Great Entrance" is an interesting phenomenon. The simple *accessus ad altare* and transfer of gifts has developed into what nowadays appears as the most impressive moment of the Mass. This development forms the object of Taft's study, which includes also other elements of the preanaphora. The introduction offers a great deal of useful information, especially on the sources of the Byzantine Liturgy. For the dating and classification of the manuscripts, the author is indebted to H. Jacob's doctoral dissertation (Louvain 1968), *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, which is still unpublished. A chronological list and index of the manuscripts is given at the end of the book (pp. 435-453). One must be grateful to Taft (and to Jacob, who put his dissertation at Taft's disposal) for making Jacob's conclusions available to a wider public. They outdate the indications of Dmitrievskij and are important for the study of not only the Mass but also of other sacraments and of any rite described in the Euchologies.

The book is divided into two parts, according to the distinction the author makes between two categories of rites: 1) the transfer rites proper which are concerned with the preparation of the altar and gifts for the anaphora; 2) the *accessus ad altare* rites or spiritual preparation of the ministers (p. XL). However, one must take into account that as "a matter of fact, certain elements treated in part I on the transfer of the gifts — the *nemo dignus* prayer, the lavabo — should more properly be considered part of the *accessus ad altare*, which is the primitive central element at this point of the Eastern Liturgies" (p. 279).

Ch. I describes in its first section (pp. 3-10) the present-day development of the whole anaphora (the greek *textus receptus* is given as appendix, pp. 429-433), and deals in its second section (11-52) with the origin of the "Great Entrance", i.e. with the early evidence

that explains the solemn form the transfer of gifts has assumed. (The order of the two sections is different from the order "promised" on p. XL.) The fact that these two sections form the first chapter of part I may cause confusion concerning the exact meaning of the term "Great Entrance", especially in the reader belonging to the Latin Rite. The term functions as main title of the whole book, in which part I is called "The 'Great Entrance of the Mysteries'"; also, it refers to a single rite, viz. to the procession or transfer of the gifts. However it is obvious that the first section of ch. I could not have been made into a special part, and that ch. V would have been too "heavy" with the second section inserted into it. Moreover, once one is aware that "Great Entrance" is used sometimes as *pars pro toto*, everything falls into place.

With ch. II the author starts the discussion of the origin, development and significance of the individual rites which form the preanaphora. In part I he deals with: the cherubic hymn (ch. II); the prayer of the cherubic hymn (ch. III) (followed by an *excursus* on the *textus receptus* and the most important variants of the *nemo dignus* prayer); the incensation and the lavabo (ch. IV); the procession of the gifts (ch. V) (followed by an *excursus* on the aer-epitaphion); secondary formulae in the rite of the Great Entrance (ch. VI) (followed by the excursus: formulae in the Georgian and Slavonic versions). The last chapter of part I examines whether the preanaphora has ever known an "offertory prayer". In this context, the author studies the meaning and original place of the prayer of prothesis, which nowadays is found at the very beginning of the Mass. His conclusion is that the idea of an "offertory prayer" during the preanaphora is alien to the Byzantine Liturgy, and that the prothesis prayer has never been moved.

Part II treats: the dialogue after the entrance of the gifts (ch. VIII) (there follows an *excursus* on the position of the concelebrants during the liturgy); the litany after the great entrance (ch. IX), and the prayer of the proscomide (ch. X). The kiss of peace and the creed, two elements which fall outside the twofold division of the book, are studied in the last chapter.

Any rite that has been forged in the course of the centuries presents unavoidably to the present-day participant certain obscurities. Taft formulates the problems implicit in the Byzantine preanaphora, and the answers he gives are supported by such an amount of research and documentation that they are scarcely open to criticism. His book is a real standard-work. I have found only some minor points about which an observation could be made. Taft understands by the term "prosphora" in the penitential canons the offering of the faithful (p. 24. 32, n. 82 and 259); however, in these canons the expression refers to communion. The συν-εστῶτες were allowed to attend the whole Mass *standing with* the faithful, but "without prosphora", that is, without receiving communion. As far as the "Story of Basil and Valens" is concerned: without doubt, it is hard

to "imagine Valens puttering around the kitchen baking bread" (p. 29), but neither is it easy to view him in a smithy. Perhaps (δῶρα) ὧν αὐτουργὸς ἦν means that Valens was the maker of the gifts as gifts, that is, he was personally the donator and presentator of the objects offered. Dealing with the "Angel of Peace" (p. 318ff.), the author could perhaps have discussed the note in FUNK I 545 (n. 3). Funk refers to some texts of the Book of Henoch ("The angel of peace who went [was] with me") and to Basil, *Ep.* 11. The text of Basil seems to show that the prayer for the Angel of Peace was not intended especially for the catechumens but for everybody who took leave or was dismissed. The meaning of the prayer seems similar to the formula "go in peace". The liturgical significance of 1 Cor 16,20-24 and 2 Cor 13,11-13 (cf. p. 375-376, n. 3) has been elaborated moreover by John A. T. ROBINSON, in JTS, NS IV (1953) 38-41 (= Twelve NT Studies, London 1965[2], pp. 154-157). It cannot be taken for granted, as the author suggests (cf. p. 389), that can. 19 of the Council of Laodicea, when it speaks of the εὐχὴν τῶν κατηχουμένων and of that τῶν ἐν μετανοίᾳ, refers to prayers *over* the various classes. Perhaps, the prayers were performed by the catechumens and penitents in silence, as the "first prayer" of the faithful was done διὰ σιωπῆς. It is not obvious that the practice attested to by Chrysostom and the *Missa Clementina* can be generalized. However, there is the need for a monograph which studies the *appendices* M and N in BRIGHTMAN. Finally, although there is an excellent and very detailed general index, a vocabulary of byzantine liturgical terms would have been convenient, especially for readers belonging to other Rites; it cannot be supposed that all readers are familiar with expressions like *trikerion* (p. 210) or *kalymmata* (p. 213).

The author has recourse often to comparative liturgy. Thus, his book concerns not only the Byzantine Mass, but is also a precious instrument for the study of the Liturgy of other Rites. The method followed throws light on the originality of the practice of the imperial city, and more precisely, on the liturgy of its "Great Church". This can best be seen in the author's reconstruction — based on T. F. MATHEWS' book, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (1971) — of the processional route which the transfer of the gifts took in Constantinople (cf. p. 178-203). He shows that it was, originally, a true "entrance".

There can be no doubt, that J. A. JUNGMANN'S, *Missarum Sollemnia* has contributed a great extent to the reform of the Mass in the Latin Church. It is true that today, in shaping a eucharistic service, one allows the exigencies of modern man to prevail over historical traditions; however, this development of the liturgical movement in the Latin Rite could take place after it had been shown that contingent factors had played a role in the formation of certain traditions. R. Taft concludes his work expressing the hope "that if and when the competent authorities do introduce changes into the liturgy ... they will do so with some basis for their decisions

in a true understanding of the meaning of the rites and their history. If so, the aim of this study will have been accomplished" (p. 428). Certainly, the explanation of the historical development of the pre-anaphoral rites of the liturgy of St. John Chrysostom presented by the author yields in no way to Jungmann's work. It is to be hoped that the author will have the opportunity and energy to complete his work by as thorough a study of the anaphora and the communion rites.

F. VAN de PAVERD

Äthiopische Kalendertafeln zusammengestellt von Ernst HAMMERSCHMIDT, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1977, 21 pp., 20×28 cm.

Ces tables ont pour but d'aider ceux qui ne possèdent pas l'ouvrage classique de Marius CHAÎNE, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie* (Paris 1925), lequel « nicht überall leicht zugänglich ist », comme le dit l'Auteur dans la préface. Ici, l'Auteur donne la concordance de *tous* les jours de l'année éthiopienne, avec leurs correspondants dans les calendriers julien et grégorien, mais seulement pour la 4e période (1900-2099), renvoyant pour les périodes précédentes (de 1582 à février 1900), la plus utile au fond pour le chercheur, à l'ouvrage de M. Chaîne pourtant difficilement accessible!

On peut se demander si cet opuscule du grand éthiopisant allemand atteint vraiment son but. En effet, le système copto-éthiopien est extrêmement simple: il se base sur l'année solaire, avec 12 mois de 30 jours, et un treizième mois de 5 ou 6 jours. D'ailleurs, on trouvera le même tableau par exemple dans la *Bibliotheca hagiographica orientalis* du P. Paul PEETERS (Bruxelles 1910), aux pages XX-XXIII, qui a même l'avantage de donner en outre le nom des mois coptes (sahidiques et bohairiques) et arabes.

De plus, l'Auteur a cru bon de répéter deux fois le tableau (p. 8-14 et 15-21), pour distinguer l'année de Jean des trois autres années; alors qu'il suffisait de dire que si l'année éthiopienne était un multiple de 4, on ajoutait un jour au résultat!

L'introduction aux tableaux n'est pas très claire, pour un opuscule qui se veut « dienen einem rein praktischen Zweck ». Nous aurions préféré y trouver *ne fut-ce qu'un exemple* de concordance entre une date éthiopienne et les dates des calendriers julien et grégorien.

A notre avis, on aurait pu fournir, en une seule page, tout ce qui se trouve dans cet opuscule, et plus encore. Ainsi, on aurait pu inclure notamment la chronologie copte (puisque l'éthiopienne en dépend), ainsi que les équivalences des années, et celles des calendriers copte-éthiopien avec celui grégorien depuis la réforme de 1582. Enfin, donner quelques exemples, plus éclairants que bien des discours.

Pour pallier ces inconvénients, et pour permettre au lecteur d'avoir sous la main toutes ces données, commodément et gratuitement, nous proposons ici cette page synthétique. Nous indiquons d'abord comment calculer l'année, en partant des ères copto-éthiopiennes; puis comment calculer jours et mois, dans le calendrier julien, en partant des mois copto-éthiopiens; enfin comment transformer cette date julienne dans le calendrier grégorien, depuis 1581 jusqu'en l'an 2200.

A. Calcul de l'année (*)

1) Si la date est donnée dans l'*Ère des Martyrs*, ajouter:
   a) 283: du 1er Thōut/Tūt/Maskaram (29 ou 30 août) au 31 décembre;
   b) 284: du 1er janvier à la fin du 13e mois (28 ou 29 août).
2) Si la date est donnée dans l'*Ère du Monde*, enlever:
   a) 5501: du 1er Thōut/Tūt/Maskaram au 31 décembre;
   b) 5500: du 1er janvier à la fin du 13e mois.
3) Si la date est donnée dans l'*Ère éthiopienne de la Miséricorde*, ajouter:
   a) 7: du 1er Thōut/Tūt/Maskaram au 31 décembre;
   b) 8: du 1er janvier à la fin du 13e mois.

Exemples:

1) An 967 des Martyrs = 967 + 283/4 = 1250/1 A.D.
2) An 7204 du Monde = 7204 - 5501/0 = 1703/4 A.D.
3) An 1243 de la Miséricorde = 1243 + 7/8 = 1250/1 A.D.

B. Calcul du jour et mois dans le calendrier julien

Ajouter le quantième du mois copto-éthiopien, d'après ce tableau:

	Mois	
1.	Thōut/Tūt/Maskaram	: 28.VIII
2.	Paopi/Bābah/Ṭeqemt	: 27.IX
3.	Athōr/Hatūr/Ḫedār	: 27.X
4.	Khoiak/Kiyahk/Tāḫśāś	: 26.XI
5.	Tōbi/Ṭūbah/Ṭerr	: 26.XII
6.	Mekhir/Amšīr/Yakkākit	: 25.I
7.	Phamenōth/Baramhāt/Maggābit	: 24.II
8.	Pharmouthi/Barmūdah/Miyāzyā	: 26.III
9.	Pakhōn/Bašans/Genbot	: 25.IV
10.	Paōni/Ba'ūnah/Sanē	: 25.V
11.	Epīp/Abīb/Ḥamlē	: 24.VI
12.	Mesōrī/Misrā/Naḥasē	: 24.VII
13.	Piabot pkonči/an-Nisī/Ṗāgwemēn	: 23.VIII

(*) Les mois sont donnés en transcription latine, en sahidique/arabe/éthiopien.

N.B. Si l'année copte (des Martyrs) ou éthiopienne (du Monde, ou de la Miséricorde) est divisible par 4, il faut *ajouter un jour* au résultat.

Exemples:

1) 13 Hatūr 927 des Martyrs = 13 + 27 = 40.X, c.à d. 9.XI.1210 A.D.
2) 13 Hatūr 928 des Martyrs = 13 + 27 + 1 [car 928 est divisible par 4] = 41.X, c.à d. 10.XI.1211 A.D.
3) 20 Maskaram 7234 du Monde [qui est une année de Marc] = 20 + 28 = 48.VIII, c.à d. 17.IX.1734 A.D.
4) 20 Maskaram 7236 du Monde [qui est une année de Jean, donc divisible par 4] = 20 + 28 + 1 = 49.VIII, c.à d. 18.IX.1735 A.D.

C. Calcul de la date dans le calendrier grégorien

Pour passer du calendrier julien au calendrier grégorien, il suffit d'ajouter au calendrier julien:

1) 10 jours: du 5.X.1582 au 18.II.1700;
2) 11 jours: du 19.II.1700 au 17.II.1800;
3) 12 jours: du 18.II.1800 au 16.II.1900;
4) 13 jours: du 17.II.1900 au 15.II.2100;
5) 14 jours: du 16.II.2100 au 14.II.2200; etc.

Ainsi, le 23 avril 1684 (julien) = 23 + 10 = 33 avril, c.à d. 3 mai 1684 (grégorien); mais le 23 avril 1984 (julien) = 23 + 13 = 36 avril, c.à d. 6 mai 1984 (grégorien).

Samir Khalil S.J.

Methodios Fouyas, *The person of Jesus Christ in the decisions of the Ecumenical Councils*, Central Printing Press, Addis Ababa 1976, pp. 301.

On sait combien les relations avec les Eglises non chalcédoniennes se sont intensifiées ces dernières années tant de la part des Eglises orthodoxes que de l'Eglise catholique. L'Auteur, archevêque orthodoxe d'Aksum, qui a pris part à ces colloques, a eu l'heureuse idée de réunir en ce volume tous les documents concernant la christologie qui peuvent éclairer le débat en cours entre les églises.

La première partie comporte les décisions des sept premiers conciles introduits par une brève notice historique. L'Auteur y a joint — fort heureusement — les documents contemporains qui peuvent en éclairer le sens et la portée, par exemple la lettre d'Eusèbe de Césarée à son diocèse à propos de Nicée, celle de St Athanase à Epictète, celle de Grégoire de Nysse sur « ousia » et « hypostasis »

(éditée parmi les lettres de Basile n° 38) et ainsi de suite pour les autres Conciles.

La seconde partie nous donne un compte rendu assez circonstancié des relations actuelles, d'une part des églises orthodoxes: réunion d'Addis Abeba et visites de Prélats orthodoxes aux églises arménienne et éthiopienne (sur lesquelles l'Auteur nous donne, au préalable, un bref exposé de leurs positions doctrinales), d'autre part de l'Eglise catholique: visites au Vatican du patriarche arménien Vasken I, du Patriarche syrien Jacob III, du Pape copte Anba Shenouda III. Le texte des différentes déclarations communes y est reproduit. Suit un bref historique des réunions officielles de la commission mixte copte-catholique. Enfin, un dernier chapitre retrace les conférences non officielles tenues à Aarhus et à Bristol sous l'égide du Conseil œcuménique des églises ainsi que les réunions de Vienne dans le cadre de l'Association « Pro Oriente ».

Cette histoire est retracée avec une stricte objectivité.

Il faut savoir gré à l'Auteur d'avoir mis à la portée d'un plus large public les données d'un débat qui n'est le plus souvent que réservé à des spécialistes de l'œcuménisme.

G. DEJAIFVE S.J.

Alain RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur* (= Théologie historique 22), Paris, Beauchesne 1973, pp. 280.

Maxime le Confesseur est peu connu des théologiens occidentaux. Hans Urs Von Balthasar fut un des premiers à le présenter dans sa « Liturgie cosmique » (édition originale allemande en 1941).

Il pourrait pourtant éclairer nos problèms d'Eglise actuels, ceux qu'a affrontés « Gaudium et Spes » à Vatican II, avec les résultats que l'on sait.

Comment concilier le monde et Dieu dans une perspective de salut? Comme le remarque l'A., le chrétien n'aboutit bien souvent qu'à un athéisme pratique et un fidéisme tragique (p. 26).

L'A. a entrepris de réexaminer le probleme chez Maxime, en l'étudiant, mieux que ne l'avait fait von Balthasar, génétiquement, puisque aussi bien l'œuvre exégétique de Maxime n'a pas trouvé d'emblée son expression définitive. Maxime a dû, en effet, se libérer de l'influence encore dominante d'Origène et de l'origénisme, toujours vivant dans les communautés monastiques de Palestine, ainsi que de l'emprise plus récente du Pseudo-Denys.

On sait que les anathématismes du deuxième Concile de Constantinople visaient surtout les thèses cosmologiques du grand Alexandrin: l'Hénade primitive (avec son corollaire de la préexistence des âmes), la chute dans la matière, due à la satiété (Koros) et le retour à l'Hénade dans l'apocatastase, tous thèmes manifestement néoplatoniciens et de caractère nettement intellectualiste.

D'autre part, le pseudo-Denys, tributaire de Proclus, avec sa philosophie aristotélicienne, prêtait le flanc au danger de panthéisme.

En se gardant des dangers de ces déviations, Maxime a tenté la synthèse du personnalisme origéniste et du naturisme dyonisien.

Tout ceci nous est rappelé dans une première partie intitulée « cosmologie », où l'on nous retrace également l'exégèse d'un texte de Grégoire de Nazianze (troisième courant avec les Cappadociens dont dépend Maxime) dans l'*Ambigua* 7.

La clef de la solution, déjà pressentie dans les premières œuvres, Maxime la trouvera dans le mystère du Christ et sa théologie proprement chalcédonienne de l'hypostase; avec la distinction de «logos» et de « tropos » qui lui permettra de sauvegarder l'autonomie créée des natures et leur assomption (sans confusion) dans le dessein salutaire de Dieu. C'est ce que l'A. nous explique dans le deuxième chapitre sur la christologie, le plus éclairant de l'ouvrage.

A partir de là, il n'y a plus qu'à appliquer ce principe d'explication à l'Eglise et à sa relation avec le monde. L'auteur le fait en des pages très denses. Envisageant l'Eglise comme une mystagogie de l'Esprit, l'A. nous expose l'œuvre de Maxime (la Mystagogie) en l'agrémentant d'un commentaire sobre mais substantiel (pp. 135-170).

L'ouvrage nous ouvre des aperçus bien au-delà du propos qu'annonçait le titre de son livre. Notons, en passant, sa notation sur le couple « apophase-cataphase », qui, contrariement à ce qu'on pense d'ordinaire, est, pour Maxime, « non pas un couple d'opposés, exclusifs l'un de l'autre, mais de processus noétiques complémentaires et concomitants » (p. 106). De même sa remarque à propos des énergies assimilées au « logoi » projette quelque lumière sur la préhistoire de la notion palamiste, généralement peu connue ou négligée par les théologiens latins. Il faudrait en dire autant de ce que l'A. nous dit de l'icône (pp. 112-114) qui nous fait mieux comprendre cette belle formule « l'Eglise est la présence iconique de Dieu dans le monde ».

L'œuvre de Maxime qui fut surtout un exégète de textes patristiques est d'un abord difficile et sa lecture n'est pas de tout repos. Oserai-je dire que le modèle a un peu déteint sur son interprète dont le commentaire reste quelque peu analytique. On aurait peut-être souhaité qu'après des analyses très fouillées, on nous livre en quelques pages de synthèse, les principales arêtes de la théologie de Maxime. C'était sans doute une entreprise difficile, eu égard à la situation présente des études maximiennes. Cela n'enlève d'ailleurs rien aux mérites de cet ouvrage qui, outre un florilège de textes, nous ouvre sur la pensée du confesseur de la foi des horizons qui pourraint enrichir et inspirer les recherches d'une théologie aux prises avec les réalités terrestres.

G. DEJAIFVE S. J.

Historica

W. H. C. Frend, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Variorum Reprints, London, 1976, pp. 396.

Il volume raccoglie 25 studi di uno tra i migliori storici viventi del Cristianesimo antico. Si tratta di saggi che W. H. C. Frend, autore delle poderose monografie *The Donatist Church, Martyrdom and Persecution in the Early Church, The Early Church, The Rise of the Monophysite Movement,* ha pubblicato in periodici e raccolte nel corso di una trentina d'anni, dal 1942 al 1975.

I problemi affrontati nei vari studi (che citiamo secondo l'ordine che hanno nel volume) si possono raggruppare sotto alcuni temi principali. Alcuni saggi si occupano del rapporto fra Cristianesimo e Giudaismo (I, III, IV, IX). Altri del rapporto fra Cristianesimo e Impero Romano (II, V, IX, X, XI, XVIII, XX). Due affrontano esplicitamente il tema delle persecuzioni (I e VI) e uno della missione nella Chiesa primitiva (VIII). Un certo numero di saggi riconsidera grandi figure di Cristiani dei primi secoli: Atanasio (XVI); Agostino (XII, XIII, XIV); Paolino di Nola (XV); Severo di Antiochia (XIX). Tre saggi trattano di due regioni geografiche determinate: India (VII); Nubia (XXI, XXII). Infine, gli ultimi tre ripensano la storia cristiana alla luce di fatti sociali: il nomadismo (XXIII); i movimenti nazionali (XXIV); la rivendicazione di libertà (XXV).

In tutti Frend manifesta una notevole coerenza di prospettiva. È uno storico che ha accesso diretto alle fonti primarie, anzi ha fatto quel lavoro di prima linea che è la ricerca archeologica sul campo, ma insieme rivendica allo storico il dovere di avanzare ipotesi per spiegare la storia. La scomparsa del Cristianesimo dall'Africa Settendrionale, così come l'estinzione della Cristianità nubiana, hanno avuto da lui le spiegazioni finora più soddisfacenti.

Secondo quanto egli stesso scrive nella Prefazione a questa raccolta, Frend riconosce che storia e dottrina sono inseparabili nello studio del Cristianesimo; ma non parte dalla dottrina per fare della storia cristiana. Anche la storia religiosa, essendo storia e non teologia, deve contare solo su se stessa. Non può introdurre criteri e valutazioni che le sono estranei. Deve invece mettere a frutto ogni risorsa, ogni procedimento e ogni ipotesi di lavoro di cui la storia dispone. (Cfr. Émile Poulat, *Histoire de l'Eglise et Histoire religieuse*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XXV (1971) 422-440 (436).

Frend non applica ai fatti delle idee presupposte. Fra tutti questi articoli non ce n'è uno che non parta dai fatti e che non vi rimanga ancorato. E nello stesso tempo Frend premette a qualunque interpretazione del fatto cristiano un inserimento dello stesso nel suo contesto socioculturale. Per lui, la storia del Cristianesimo è storia di una civiltà.

Con tutto ciò, Frend non confonde i fatti socioculturali con quelli religiosi. « Changes of religion accompany social changes and must be set in the same frammework as parallel literary and artistic movements » (XI, 495).

Le tensioni che si manifestano all'interno del Cristianesimo, se hanno delle componenti culturali e politiche, conservano tuttavia una peculiarità religiosa irriducibile. In tal modo, il fenomeno religioso, lungi dal diluirsi e scomparire, viene rispettato ed evidenziato. « Real history of man is the history of religion » (XXIV, 56).

Un esempio di come Frend tenga giustamente conto dei vari fattori storici per interpretare il fatto cristiano, lo si può vedere nel modo con cui egli collega i rapporti della Chiesa con il Giudaismo o con la Gnosi ai rapporti della Chiesa con l'Impero. Secondo lui, il Cristianesimo, anche grazie agli Apologeti greci (III, 150) rimase a lungo legato alla sua matrice giudaica (cfr. V, 347). Giudei e Cristiani si considerarono per molti aspetti alleati nei confronti della civiltà pagana (IV, 291).

Ma quando il Cristianesimo si emancipa dal Giudaismo, « religio licita » secondo le leggi dell'impero, allora deve affrontare le accuse di movimento antisociale e subire il cruento rito di passaggio della persecuzione (I, 157).

Anche la vittoria sulla Gnosi, mostrando la forza del Cristianesimo, contribuisce a presentarlo come avversario temibile dell'Impero e a farne il bersaglio della persecuzione (II, 37). L'Impero intuiva nel Cristianesimo un pericolo reale. « The collapse of the Roman empire in the West resulted not only from military desaster and economic and social tension, but from the alienation from public duty of a considerable number of the traditional governing class ». (XV, 127). Per Paolino di Nola si verificò appunto un caso di quella « alienation ».

Quando poi il Cristianesimo vinse la prova delle persecuzioni e divenne religione ufficiale dell'Impero, soltanto in Oriente la concezione ellenistica dello stato poté evitare lo scoglio dell'opposizione tra stato e Chiesa (X, 21-22). « Date a Cesare quanto è di Cesare » continuava a rimanere in Occidente il criterio discriminante (XX, 15). Mentre a Bisanzio tale dualismo non c'era (XVIII, 6-7).

Un altro elemento della storia di Frend che ci piace sottolineare riguarda proprio la differenza tra Oriente e Occidente all'interno del fenomeno cristiano. Non si tratta soltanto di fattori geografici ambientali. L'Occidente non ha avuto un Origene perché in Occidente non ci fu un Giudaismo ellenizzato come quello di Alessandria, il cui rappresentante giudaico è Filone. Origene eredita da Filone. L'Occidente Cristiano fu erede piuttosto di una forma di Giudaismo apocalittico intransigente che rifiutava l'apertura verso la civiltà pagana. La formula dualista esclusivamente occidentale che oppone il Papa all'imperatore, discenderebbe dalla formula giudaica che opponeva il re al profeta: « God had given the trumpet of command to the prophet and not to the king » (IX, 25; X, 15).

Ma occupiamoci del contributo di questi saggi alla conoscenza dell'Oriente Cristiano. Benché egli non abbia trattato soltanto di questo settore della storia cristiana, Frend fa parte di quegli « happy few » che meglio lo conoscono. Come nelle sue monografie maggiori, così anche in questi studi egli svela il perché di tale profonda comprensione dell'Oriente Cristiano. Frend ha a suo vantaggio un ricco patrimonio di competenze comparative. Il fatto che conosca l'Occidente arricchisce la sua conoscenza dell'Oriente e viceversa. Anche nella storia, come nelle altre discipline, il paragone è uno degli strumenti più efficaci per la comprensione dei fatti. E quanto più largo è l'orizzonte lungo il quale uno spazia, tanto più universale e profondo è il risultato del paragone. « C'est un principe simple de méthodologie historique: un fait pour être compris, ne doit pas être étudié isolément; mais doit être replacé dans un contexte aussi vaste que possible et comparé à d'autres faits semblables » A. Benoît, in: M. Simon et A. Benoît, *Le Judaisme et le Christianisme antique*, PUF, 1968, 279.

Frend interpreta meglio di altri il movimento anticalcedonese (XVIII, XIX, XX) perché lo raffronta e lo contrappone al movimento donatista (XXIV, 49). Egli sa bene come l'imperatore fosse in Oriente « the friend of God; but also the reflection of the Divine World, the ruler of the universe...hence the supreme authority in matters religious as well as political » (XX, 15). Perciò non trova contradditoria l'opposizione a un concilio senza colore di ribellione politica. « The monophysite leaders lost no opportunity of asserting their loyalty to the emperor...their prime object was the renunciation of Chalcedon by him » (XXIV, 52). Tra l'altro, quel movimento tarderà sessanta anni a darsi una propria gerarchia ecclesiastica (XIX, 262). Anche per impostare un'altra grande questione storica riguardante l'Oriente, cioè la scomparsa del Cristianesimo da quella Asia Minore che dall'era apostolica era stata per secoli regione cristiana per eccellenza Frend è aiutato dalla sua profonda conoscenza di fenomeni consimili verificatisi altrove. Come nella Nubia e nell'Africa Settentrionale, le comunità cristiane di Anatolia si isolarono in mezzo a una popolazione nomade indifferente ed ostile (XXIII, 220).

I saggi che trattano di Atanasio (XVI) e di Severo di Antiochia (XIX) o della parte recitata dai monaci nella sopravvivenza dell'impero romano d'oriente sono così esplicitamente dedicati all'Oriente Cristiano da non richiedere che vi insistiamo. I due studi sulla Nubia rivelano quanto a lungo vivesse in quella cristianità la cultura greca.

Un altro ottimo saggio dell'A. sulla storia cristiana del Vicino Oriente, *Christianity in the Middle East: Survey down to A.D. 1800*, in A. J. Arberry, *Religion in the Middle East*, Vol. I, *Judaism and Christianity*, Cambridge, 1969, 239-296, non è incluso nella raccolta perché ne oltrepassa l'ambito cronologico, circoscritto ai primi secoli dell'era cristiana.

Concludiamo con il manifestare la nostra ammirazione per l'A. di questi saggi e congratulandoci con l'Editore per averli raccolti in questo volume.

V. Poggi S. J.

Jean Richard, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations* (XIIe-XVe s.), Variorum Reprints, London 1976, pp. 392.

Della abbondante produzione scientifica dell'A., raro esempio di medievalista edotto in questioni di Occidente e di Oriente, la *Variorum Reprints* ha raccolto in questo volume 31 saggi orientalistici, apparsi in riviste, raccolte e miscellanee, tra gli anni 1946 e 1973.

I saggi sono di varia indole, benché vi domini la dimensione dell'incontro fra Occidente e Oriente sotto il profilo storico-religioso e l'ambito cronologico sia sempre quello mediovale. Contrassegnati da un progressivo numero romano, si raggruppano sotto 5 rubriche: Crociate, Stati latini di Terra Santa, Regno di Cipro, Missioni latine d'Oriente, Rapporti fra Mongoli d'Asia e Occidente.

Circa le Crociate, due saggi affrontano problemi concernenti la prima Crociata (I, II) e gli altri tre riguardano il re crociato Luigi IX di Francia (III, IV, V).

Negli studi sugli Stati latini di Terra Santa, l'A., che ha scritto, *Le Royaume Latin de Jérusalem*, Paris, 1953, pubblica o rilegge antichi documenti che riguardano la cristianità latina della Città Santa (VI, VII, IX) o della regione di Tiro (XIV). Uno dei saggi di questa rubrica si occupa della cartografia di Tripoli di Siria (VIII). La prima opera pubblicata dall'A. è infatti: *Le Comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine*, Paris, 1945.

Un altro saggio della sezione tratta di un capitolo della storia di Acri (X) e un terzo della partecipazione di mercenari franchi, nelle file di Saladino, alla battaglia di Ḥattin del 1187 (XIII). In un altro l'A. chiarisce il significato del termine *Mosserini* (XI) e in un altro ancora si occupa della situazione della donna nell'Oriente Latino (XII).

La rubrica sul Regno di Cipro (Richard ha edito, *Chypre sous les Lusignans*, Documents chypriotes des Archives du Vatican, Paris, 1962) è forse la più unitaria, quanto allo spazio geografico. Ma anche in quell'ambito gli studi si occupano di aspetti diversi che vanno dalla storia del diritto, trattata in due saggi (XV, XVII) (è molto opportuno distinguere come fa l'A. i tre tipi di *Livres* costituenti le *Assises*, e le tre corti, l'alta, del visconte e del capo (*ra'īs*) riconosciute dalle *Assises* stesse) alla storia sociale (XVI) a quella economica (XX) alla storia ecclesiastica propriamente detta (XVIII, XIX).

L'A. si muove a suo agio anche nella storia delle Missioni latine in Oriente. Tratta dei primi contatti di missionari latini con gli Ar-

meni (XXI) con gli Etiopi (XXIV) con i Cristiani dell'India Meridionale (XXV) e della effimera Chiesa cattolica nella Cina del secolo XIV (XXIII). L'A. studia anche una visita proveniente dall'altro versante, cioè il viaggio in Occidente del periodeuta Rabban Ṣawma; il quale ne stese una relazione in persiano, a noi nota attraverso un rifacimento siriaco, edito o tradotto da Bedjan, Budge, Chabot, Montgomery e Pigulewskaja (XXII).

Nella rubrica dedicata ai rapporti fra Mongoli e Occidente figura in primo luogo uno studio su due leggende largamente diffuse nel Medioevo occidentale: del re Davide e del Prete Gianni (XXVI). Quindi c'è un saggio, generale e sintetico anche nel titolo, *The Mongols and the Franks* (XXVII) cui fa seguito una messa a punto circa documenti anche apocrifi, ma utili per studiare l'impatto psicologico prodotto dai Mongoli sull'Occidente (XXVIII). (Richard ha anche ricostruito, in base alle citazioni testuali dello *Speculum Historiale* di Vincent de Beauvais, una storia dei Mongoli scritta dal domenicano Simon de Saint-Quentin: *Historia Tartarorum*, Paris, 1965).

Di ambito più ristretto sono i saggi sul passaggio all'Islam dei Mongoli dell'Orda d'oro (XXIX) e sul personaggio pisano Ciolo Bofeti, al servizio degli Ilkhanidi persiani (XXX). (La voce *Bofeti* non figura nel *Dizionario Biografico degli Italiani*). L'ultimo saggio abbraccia nuovamente orizzonti più vasti in quanto si occupa della navigazione occidentale sul mar Caspio e sull'Oceano Indiano, durante i secoli XII-XV (XXXI).

Tutti i saggi qui raccolti, che non sono mai prolissi, né si perdono in divagazioni esclusivamente erudite, suppongono sempre un ricco sottofondo di cognizioni, basate sull'accesso diretto alle fonti di prima mano. E nell'interpretare tali fonti traendone conclusioni storiche l'A. sa unire una lucida perspicacia analitica a una rara capacità di sintesi.

Si tratta di studi importanti, dai quali non si può prescindere. Tanto è vero che lavori dedicati successivamnte agli stessi argomenti si qualificano ai nostri occhi con una nota a sfavore non citandoli. Al contrario, i lavori seri ne tengono il giusto conto. Così, per esempio, J. PRAWER cita i saggi della seconda rubrica di questo volume e ringrazia esplicitamente J. Richard, nella introduzione all'edizione francese della sua, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Paris, 1969-70, vol. I, p. 11. Altrettanto A. D. van den BRINCKEN, Die *« Nationes Christianorum Orientalium » im Verständnis der lateinischen Historiographie*, Köln-Wien, 1973, cita ben 14 di questi saggi e ne menziona direttamente l'A. nel suo *Vorwort*, p. XI.

Plaudiamo dunque incondizionatamente all'idea dell'Editore di riunire in un solo volume questi contributi orientalistici del Richard. Sono opportunatamente preceduti da un *Avant-propos* dell'A. e seguiti da un funzionale indice analitico.

V. POGGI S. J.

The Orthodox Churches and the West, [*Studies in Church History*, Edited by DEREK BAKER, Volume 13], Basil Blackwell, Oxford 1976, pp. XII-336.

"The Orthodox Churches and the West" war das Thema der 14. Sommertagung der "Ecclesiastical History Society" in Lancaster und der 15. Wintertagung ebendort. Der vorliegende Band enthält zwanzig ausgewählte Vorträge dieser Tagungen.

Es handelt sich um Vorträge. Man wird also nicht überall neue Forschungsergebnisse erwarten dürfen. Vieles, was hier gesagt wird, ist schon bekannt und wird nur in neuem Zusammenhang dargestellt.

Die hier veröffentlichten Studien machen klar, dass Orthodoxie nicht einfach mit Byzanz gleichgesetzt werden kann. Die Weite der orthodoxen Welt und die Vielfalt der Probleme durch die Jahrhunderte hindurch bis zu unseren Tagen werden hier deutlich. Damit ist aber auch fast notwendig eine gewisse Uneinheitlichkeit und verwirrende Mannigfaltigkeit der Probleme gegeben. Oft handelt es sich um Kleinigkeiten. Es ist schwer, die grossen Linien zu erkennen, die für das Verhältnis zwischen den orthodoxen Kirchen und dem Westen charakteristisch sind. Nicht selten verbreiten sich die Autoren auch über das Verhältnis des Westens zur orthodoxen Kirche, was im Zusammenhang nicht immer zu vermeiden ist, manchmal aber doch einfach nicht zur Sache gehört.

Der Rezensent kann unmöglich auf alle Fragen, die hier angetönt werden, eingehen und muss sich im wesentlichen auf einige Hauptprobleme beschränken.

Eine der Grundthesen des Buches wird im ersten Beitrag von Peter Brown aufgestellt, dessen Titel ist: "Eastern and Western Christendom in late antiquity: a parting of the ways". Hier wird ausgeführt, dass der Unterschied zwischen Ost und West, der so oft hervorgehoben wird, gar nicht so wichtig sei; dass vielmehr das historische Geschehen durch den Gegensatz zwischen Nord und Süd bestimmt worden sei. Es sei falsch, die Trennung des Reiches in Ost und West als wesentlich für die ganze Zukunft darzustellen (S. 2). Es habe keine verschiedenen Kulturen in Ost und West gegeben, sondern nur eine einheitliche Mittelmeerkultur, eine Koiné des Mittelmeeres (S. 7). Daran habe auch der Untergang des Reiches im Westen nichts geändert.

Brown mag, was die Einheit der Kultur angeht, weitgehend recht haben. Einige Unterschiede gibt er übrigens selbst zu (S. 8, 11-13). Aber wenn es um die Frage geht, wie und warum sich die Beziehungen zwischen den *orthodoxen Kirchen* und dem Westen gewandelt haben, dann ist es verhältnismässig belanglos, ob und wie lange in Ost und West noch dieselbe Kultur bestand oder nicht. Es geht hier um die kirchenpolitische Frage der Gründe der Spaltung, und unter diesen ist und bleibt die Teilung des Reiches und vor allem

die Gründung der neuen Hauptstadt Konstantinopel und die damit gegebene Rivalität zwischen dem Alten und dem Neuen Rom von grundlegender Bedeutung. Längst vor dem allerdings Epoche machenden Ereignis der politischen Abwendung des Papsttums von Byzanz und seines Bündnisses mit dem germanischen Norden um die Mitte des 8. Jahrhunderts war der kirchenpolitische Gegensatz zwischen Rom und Konstantinopel eine Tatsache. In dem Beitrag von W. H. Frend: "Eastern attitudes to Rome during the Acacian schism" wird dies im Gegensatz zu Brown auch offen zugegeben. Frend spricht von Verachtung der Griechen durch die Römer wegen ihrer Tendenz zur Häresie, wie sie sich z.B. im Henotikon (482) kundtat. Frend unterstreicht ausdrücklich, dass diese Verachtung schon 200 Jahre vor der endgültigen Abkehr von Byzanz zugunsten des Frankenreiches bestand (S. 74).

Schon im 4. Jahrhundert haben wir den ersten Bruch zwischen Rom und Konstantinopel bei Gelegenheit des Konzils von Sardika (343). Die Orientalen belegten die westlichen Bischöfe, auch den Papst Julius, mit dem Anathem (vgl. W. de Vries, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert*, in OCP XL (1974) 127). Das 1. Konzil von Konstantinopel (381) beweist, dass damals bereits der Osten sich jede Einmischung des Bischofs von Rom und überhaupt des Westens in seine kirchlichen Angelegenheiten verbat. Canon 2 dieses Konzils, der das Prinzip aufstellt, dass die Kirche einer jeden bürgerlichen Diözese ihre Angelegenheiten selbständig regeln solle, richtete sich allerdings in erster Linie gegen Alexandrien, konnte aber ebenso gut gegen Rom verwandt werden. (Vgl. W. de Vries, *Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel*, in *Ostkirchliche Studien* 22 [1973] 39). Erst ein Jahr später fand sich eine neue Synode von Konstantinopel aus politischen Gründen bereit, die Ergebnisse des vorhergehenden Konzils Rom überhaupt mitzuteilen, in keiner Weise, um deren Bestätigung zu bitten (*l.c.* S. 34,35). Die weitere politische Entwicklung führte längst vor der Mitte des 8. Jahrhunderts dazu, dass sich im Westen eine "Papstkirche" bildete, im Osten dagegen eine "Reichskirche" (Vgl. W. de Vries, *Orthodoxie und Katholizismus*, Freiburg 1965, S. 39ff). In einem Vortrag, der sich mit den Beziehungen der orthodoxen Kirchen mit dem Westen befasst, hätten diese Dinge nicht unerwähnt bleiben dürfen. Der Hauptgrund des "parting of the ways" ist der Anspruch Roms, aufgrund der Petrusnachfolge das Recht der Führerschaft in der Gesamtkirche zu besitzen. Ob und in wie weit der Osten ein solches Recht je anerkannt hat, kann hier nicht erörtert werden.

Von ganz besonderem Interesse ist die "Presidential Address": "The Papal Scandal" vom Donald M. Nicol. Ihm zufolge beginnt die eigentliche Polemik gegen das Papsttum bei den Byzantinern erst zur Zeit der Kreuzzüge. Er schreibt: "It is no accident, that the first Byzantine documents dealing specifically with the primacy of Rome date from the early twelfth century" (S. 143/144). Wenn das heissen soll, dass die Byzantiner vorher den Primat des Bischofs

von Rom theoretisch und praktisch gelten liessen, ist dies doch eine sehr problematische Behauptung. Einen Ehrenprimat Roms — für gewöhnlich wird er mit der Stellung Roms als Hauptstadt begründet — wurde bekanntlich durch die Canones 3 von Konstantinopel I und 28 von Chalkedon anerkannt. Ob und in wie weit die Byzantiner im 1. Jahrtausend mehr als einen blossen Ehrenprimat gelten liessen, ist eine sehr verwickelte Frage, die wir im Rahmen einer kurzen Rezension nicht lösen können. Wir sind der Auffassung, dass dies vielfach der Fall war. Allerdings — und hier stimmen wir mit dem Autor überein — haben die Griechen nie einen universalen Jurisdiktionsprimat über die ganze Oikumene anerkannt.

Wir finden aber auch schon vor den Kreuzzügen Polemik gegen den Primat und Leugnung oder wenigstens Ignorierung jedweder Autorität Roms in der ganzen Kirche bei byzantinischen Autoren. Nestorius z.B. vermied — auch schon vor seiner Verurteilung — in seinem Brief an den Papst Cölestin vom Jahre 429 geflissentlich jeden Schein der Anerkennung Roms als einer ihm übergeordneten Instanz. Er berichtet als Bruder dem Bruder über das, was in seiner Bischofsstadt vor sich geht (vgl. W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Ephesos (431)*, in: *Annuarium Historiae Conciliorum* 2 (1970) 41). Für den Kaiser Theodosius II. existiert die Autorität Roms zur Zeit des Konzils von Ephesos überhaupt nicht. Er entscheidet selbst souverän ohne jede Rücksicht auf den Papst und dessen Anordnungen (*l.c.* 45). Die bekannte Vigilius-Affäre vom 2. Konzil von Konstantinopel (553) ist ein Beweis, wie wenig Rom in Byzanz damals galt. Das Konzil tagte ohne und gegen den in der Stadt anwesenden Papst, erklärte ihn sogar für exkommuniziert (vgl. W. de Vries, *Das zweite Konzil von Konstantinopel und das Lehramt von Papst und Kirche*, in OCP 38 (1972) 22). Das Konzil bestreitet dem Papst sogar ausdrücklich das Recht, die anstehende Frage (die der "drei Kapitel") aufgrund seiner Autorität ohne das Konzil zu entscheiden: "Es kann niemand in einer Glaubenssache vor der universalen Kirche eine Vorentscheidung treffen (universitati Ecclesiae praeiudicium facere)" (*l.c.* S. 336 vgl. ACO IV, 1, 209).

Die Haltung des Patriarchen Photius dem Primat gegenüber ist umstritten. Jedenfalls exkommunizierte das photianische Konzil von 867 den Papst Nikolaus und sprach dessen Absetzung aus. Photius wird von bedeutenden Gelehrten als der Autor der Schrift "Gegen die, welche sagen, Rom sei der erste Thron" angesehen. M. Gordillo hat das Opusculum 1940 in den OCP neu herausgegeben. Er ist der Auffassung, dass es nicht dem Photius zugehört, sondern wahrscheinlich erst im 13. Jahrhundert von Nicolaus Mesarites verfasst sei (OCP VI [1940] 26).

Papst Nicolaus I. war überzeugt, dass man zur Zeit des ersten Patriarchats des Photius den Primat Roms in Konstantinopel rundweg ablehnte. Er schreibt in diesem Sinne an Hincmar von Reims (vgl. M. Gordillo, *Theologia Orientalium cum Latinorum comparata*, OCA 158, Rom 1960, S. 146/147). Gordillo führt zeitgenössische Autoren

an, die so dachten (*l.c.* S. 147). An dieser Stelle gibt auch Gordillo zu, dass Photius damals ebenso gesinnt war.

Michael Kerullarios war in keiner Weise mehr gewillt, in Rom eine Konstantinopel übergeordnete Instanz zu sehen. In der Aufzählung der Irrtümer der Lateiner heisst es unter n° 22: "Quod porro omnium est gravissimum ac minus tolerabile ... istud est: dicunt nempe se ad haec loca non accessisse ut docerentur aut disceptarent, sed potius ut docerent ac persuaderent nos tenere sua dogmata ..." (GORDILLO *l.c.* S. 210). Michael ist also nicht mehr bereit, von Rom irgendwelche Belehrung oder Weisung entgegenzunehmen. Das kommt doch der Leugnung des Primats gleich.

Es ist durchaus richtig, dass der Gegensatz zwischen Rom und Konstantinopel durch die Kreuzzüge verschärft wurde. Die Griechen erfuhren nun am eigenen Leibe, was die unumschränkte Herrschaft des Papstes in der Kirche konkret bedeutete (Nicol 144). Die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner und die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen dort erbitterten die Griechen natürlich noch mehr gegen die Lateiner und gegen das Papsttum. Sie sahen darin eine unerträgliche Arroganz (*l.c.* S. 148). Konstantin Stilbes, Bischof von Cyzicus, wirft den Lateinern vor, sie setzten den Papst dem Petrus gleich, ja sie vergöttlichten ihn und verlangten einen Eid der Anerkennung seiner Göttlichkeit von jedermann. Auch schreibe man ihm die Vollmacht zu, selbst zukünftige Sünden zu vergeben (S. 156). Die Lateiner hätten den Papst zum Herrn der ganzen Christenheit gemacht.

Der Vortrag über das 2. Konzil von Lyon (1274) von Deno J. Geanokoplos: "Bonaventura, the two mendicant orders and the Greeks at the council of Lyons" (S. 183-211) bringt zum eigentlichen Thema des Buches: "die orthodoxen Kirchen und der Westen" kaum etwas Neues. Für dieses Thema ist es belanglos, ob nun Bonaventura oder andere lateinische Theologen die Hauptrolle in Lyon spielten. Über die eigentlichen Verhandlungen, die nicht in Lyon, sondern vorher in Konstantinopel stattfanden, sind wir bereits durch das Buch von B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem 2. Konzil von Lyon*, Bonn 1964, das der Verfasser des öfteren zitiert, wohl informiert.

Der Beitrag von E. D. Tappe: "The Rumanian Orthodox Church and the West" (S. 277-291) bringt manche interessante Dinge über diese bei uns im Westen leider wenig bekannte Kirche. Die Darstellung über die Union in Siebenbürgen (S. 284) ist wenig befriedigend und sehr lückenhaft. Es wäre hier die ausgezeichnete Monographie von O. Barlea zu erwähnen und auszuwerten gewesen. (S. in: W. de VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg i.Br. 1963: "Die Union der Rumänen 1697-1701", S. 132-180; dazu die Dokumente im Anhang: 394-423). Noch unzureichender ist, was über die gewaltsame Unterdrückung der Union nach dem zweiten Weltkrieg gesagt wird (S. 290).

Der letzte Vortrag von Nicolas Zernov: "The Significance of the Russian Orthodox diaspora and its effect on the Christian West" (S. 307-327) kann das überaus weitschichtige Thema nicht in ausreichender Weise behandeln.

Es wäre über die übrigen Vorträge noch vieles zu sagen. Aber das ist im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht möglich. Sie sind von recht unterschiedlichem Wert.

Im ganzen bietet das Buch viel wertvolles Material zu einem Thema, wie es gewöhnlich nicht gestellt wird. Es werden hier die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche dargestellt, wie sie sich von Osten aus ansehen. So wird nicht wenig Neues geboten, das seinen Wert hat, wenn wir auch gegen manche der hier aufgestellten Thesen Reserven anmelden müssen.

W. DE VRIES S. J.

Cardinal LIENART, ancien évêque de Lille, *Vatican II. Mélanges de sciences religieuses* (XXXIIème année: numéro supplémentaire), Facultés catholiques, Lille 1976, pp. 157.

Le Cardinal Liénart joua un rôle important au Concile de Vatican II. Membre de la Commission centrale préparatoire, il contribua activement à sa préparation; membre du Conseil de la Présidence, il en orienta efficacement les débuts; membre de la Commission de coordination, il contribua au remaniement et à l'aggiornamento des schémas entre les sessions, enfin membre de la Commission de coordination et d'interprétation des Décrets, il en assura, pour sa modeste part, la mise en œuvre.

Le cardinal Liénart s'est imposé d'emblée au Concile lors de la première séance (13 octobre 1962) où l'on devait élire les membres des Commissions conciliaires, dont l'importance dans un Concile est obvie.

On a beaucoup brodé au sujet de sa première intervention. Avec beaucoup de modestie, le Cardinal ramène à ses justes proportions cet incident dont la Presse alors fit grand bruit. En fait, ce ne fut pas lui qui en eut l'initiative.

Ce fut le Cardinal Lefebvre (de Bourges) qui lui communiqua une note en latin dans laquelle on demandait un délai pour le vote des Commissions. Mais ce fut lui qui eut le courage d'intervenir et de prendre la parole qu'on ne lui accordait pas, parce qu'aucune discussion n'était prévue (p. 67). On peut dire que, par là, à mon humble avis, il a sauvé le Concile, en l'empêchant de devenir un second Vatican I, où le rôle de la Députation de la foi, composé de Prélats, en majorité curialistes, fut prédominant, avec les conséquences que l'on sait.

Le volume nous rapporte ensuite, agrémentés d'une brève introduction, le texte français des interventions du Cardinal, qui fu-

rent rares dans l'Aula, mais toujours marquées par un souci évangélique et un réalisme pastoral, qu'il s'agisse des schémas sur l'Église (la collégialité), le gouvernement des diocèses, l'œcuménisme et l'apostolat des laïcs.

Pour le reste de son activité conciliaire, on ne sera pas peu étonné de savoir qu'il fut le premier à proposer l'usage des langues vulgaires, auquel Jean XXIII était personnellement favorable, suggestion qui ne fut pas retenue par les instances directrices du Concile. D'autres révélations sur le travail des commissions ne manqueront pas d'intéresser les futurs historiens du Concile.

Vigilant jusqu'au bout, il empêcha que le Concile ne soit mené « tambour battant » (l'expression est de lui, à propos de Mgr Felici, lors d'une dernière séance de la Commission d'interprétation des textes (p. 254).

Notons enfin le mémoire (propositions) qu'il avait rédigé pour le Concile (pp. 16-22) et dont plusieurs suggestions, non honorées par Vatican II méritent toujours de retenir l'attention des plus hautes instances de l'Eglise.

On souhaiterait que d'autres éminents membres du Concile puissent nous offrir leurs souvenirs personnels de ce grand événement, rapportés avec l'humilité, la modestie et l'amour de l'Eglise qui inspirent ces pages.

G. DEJAIFVE S.J.

Byzantina

Herbert HUNGER – Otto KRESTEN, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 3/1: *Codices Theologici 1-100*, (= MUSEION, Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek, Neue Folge, hersg. von der Generaldirektion, IV. Reihe, I. Band, Teil 3/1), In Kommission bei Verlag Brüder Hollinek, Wien 1976, pp. XX-219.

La Biblioteca Nazionale di Vienna, per secoli beneficiaria del mecenatismo absburgico in quanto Biblioteca Palatina, conserva, fra l'altro, poco meno di 1050 mss. greci. Alcuni di essi sono notissimi per antichità o contenuto oppure per ricchezza e bellezza di decorazioni in miniatura.

Il problema della loro classificazione, catalogazione e descrizione fu già affrontato da eruditi del secolo XVII, quali Peter Lambeck (Lambecius), Adam Franz Kollar e Daniel Nessel, le cui opere voluminose hanno reso grandi servizi alla ricerca. Ma, a tre secoli di distanza, dopo tutte le acquisizioni scientifiche fatte dalla codicologia, dalla paleografia e dalla filologia in genere, si sentiva la necessità di un catalogo moderno. Alla compilazione di esso andava già pensando seriamente uno degli ultimi Direttori Generali della Biblioteca,

Joseph Bick; ma nel 1947 l'ardua impresa fu assunta dal prof. Herbert Hunger, che la sta conducendo a termine con ammirevole vigore. Da solo o coadiuvato dal suo discepolo Otto Kresten ha pubblicato finora un catalogo dei codici denominati *Supplementum Graecum* (1957), poi quello dei *Codices historici* e dei *Codices philosophici et philologici* (1961) e, finalmente, dei *Codices juridici* e dei *Codices medici* (1969). Ora compare il primo volume del catalogo dei *Codices theologici*, che rappresentano il gruppo più numeroso, secondo la classificazione risalente al Nessel: 337 mss.

Come risulta dal titolo, i codici catalogati sono i primi cento. Dall'analisi fattane dai due Autori non pare possa rilevarsi nulla di sensazionalmente nuovo. Tuttavia sotto l'« Incipit di testi anonimi o poco conosciuti » (pp. 197-219) ricorrono circa 430 testi inediti: per lo più si tratta di canoni liturgici di Giovanni Mauropo, di omelie da attribuire a un patriarca di Costantinopoli (Giovanni IX Agapeto [1111-1134]?) e di commentari di Elia di Creta ad opere di Giovanni Climaco, ma ci sembrano degne di particolar rilievo le 34 omelie inedite del patriarca Nilo di Costantinopoli (1379-1388), conservateci nel *Cod. theol. gr. 82* esemplato verso l'anno 1400.

Non è difficile indovinare che i cento codici catalogati, in gran parte dei secoli IX-XII, abbiano avuto un'origine e destinazione monastica, più che genericamente ecclesiastica. Tale ipotesi ci sembra suffragata abbastanza soprattutto dalla prevalenza di certi generi: testi biblici e relativi commentari, catene esegetiche, raccolte di opere di uno o più Padri della Chiesa, opere ascetiche, crestomazie teologiche, florilegi di omelie patristiche, antologie di canoni liturgici; mentre scarseggiano le opere storiche, le raccolte conciliari, le antologie epistolari, le opere di carattere più o meno profano.

Gli autori dei testi identificati con certezza sono circa 170. Per frequenza emergono tra loro S. Atanasio e S. Cirillo d'Alessandria, come pure i tre Cappadoci; ma il Crisostomo supera tutti di gran lunga (cfr. *Index*, pp. 183 ss.). Sono numerosi pure i testi agiografici. Per i cultori di miniatura greca o bizantina sarà utile rilevare che i codici miniati — o almeno decorati con qualche miniatura — sono 89; tra di essi si distinguono la nota « Genesi di Vienna » (= *Cod. theol. gr.* 31) e un'Apocalisse (= *Cod. theol. gr.* 69).

Da questi nostri accenni si deduce facilmente quale servizio sia stato reso dallo Hunger e dal Kresten ai teologi, ai patrologi, ai cultori di spiritualità bizantina, e di agiografia greca, ai biblisti, ai liturgisti, ai paleografi, agli storici dell'arte, ai codicologi, e via dicendo. A dir poco, la bontà di tale servizio corrisponde alla bontà del metodo con cui questo volume, come i precedenti, è stato compilato e curato in tutti i particolari. Gli Autori hanno seguito i criteri che il prof. Hunger stesso espose brevemente nel volume dedicato ai *Codices historici*, ecc. (Wien 1961, pp. XIV-XVI). Dopo aver segnato la data, le misure e il materiale scrittorio del codice, se ne indica l'autore del o dei testi oppure se ne designa con un titolo generico la natura del contenuto; poi si descrive minuziosamente il contenuto stesso

segnalando, man mano, gli studiosi che se ne siano occupati direttamente o indirettamente; finalmente si forniscono schematicamente i dati riguardanti la conservazione del codice, la o le numerazioni dei suoi quinterni e fogli, la filigrana della sua carta, il copista, il tipo e la distribuzione della sua scrittura o delle sue scritture, i suoi eventuali possessori, le miniature o i disegni che l'ornano, la sua rilegatura, gli studiosi che se ne sono occupati in quanto codice.

Si indovina subito a quante domande possa rispondere un catalogo così concepito. Non resta da augurare ai due illustri Studiosi di Vienna se non il felice compimento di un'opera semplicemente monumentale anche sotto l'aspetto tipografico.

C. Capizzi S.J.

Cronaca di Monemvasia: Introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di Ivan Dujčev (Testi e monumenti dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, n. 12), Palermo 1976, pp. XLVII-36.

Nella ormai lunga serie dei «Testi e monumenti» pubblicati per iniziativa infaticabile e magistrale del prof. Bruno Lavagnini dall'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, è comparsa l'edizione da tempo annunziata della *Cronaca di Monemvasia*, un documento assai utile per conoscere il movimento dei popoli slavi dal VII al IX secolo nella penisola balcanica e la conseguente migrazione delle genti greche nelle zone mediterranee limitrofe.

L'illustre bizantinista bulgaro Ivan Dujčev, cui è stata affidata la cura dell'edizione, ha fatto precedere il testo assai breve (di sole 205 linee) da circostanziati *prolegomeni* che concernono tutti i problemi derivanti dalla lettura del brano, siano essi storici o linguistici, per trattare infine i problemi di datazione, attribuzione e tradizione manoscritta della *Cronaca* attraverso una dettagliata rassegna della vasta bibliografia, che dal Settecento ad oggi si è venuta a formare sull'argomento.

All'inizio del testo, l'anonimo autore ci dice espressamente che gli Avari, provenienti dalle terre asiatiche al di là degli Urali, spinti dalle orde dei Turchi, attraversarono il Mar Nero e raggiunsero il Bosforo, finché non trovarono residenza stabile sulle sponde del Danubio. Ricevuto il permesso di Giustiniano, fissarono la propria dimora nella Moesia Inferior, nella città di Drstur (odierna Silistra). A più riprese minacciarono l'Impero, in particolare al tempo dell'imperatore Maurizio, nel 582, e successivamente nel 614-616, allorché come orda irrefrenabile occuparono la Grecia intera, continentale e peninsulare. I Greci furono costretti a emigrare e trovarono asilo in altre località: la popolazione di Patrasso si trasferì, varcato il mare, a Reggio Calabria; gli abitanti di Argo, a quel che sembra,

nell'isola di Orobis-Lebinthos; i Corinzi nell'isola di Egina e gli abitanti di Lacedemone nella località di Demenna in Sicilia, dove trapiantarono il loro dialetto di origine dorica. Una parte dei Greci, infine, fondò la propria residenza in una località fortificata per via naturale della costa orientale del Peloponneso, Monemvasia, che per etimologia popolare significa appunto « città con un solo accesso », e nelle sue adiacenze (Tzakonie).

Gli Slavi rimasero, secondo il cronista, nelle terre di Grecia per 218 anni consecutivi, cioè dal 587/88 all' 805/06, finché sconfitti dallo stratega del Peloponneso, Leone Sclero, iniziarono a defluire ovvero rimasero per essere assimilati dai Greci, che lentamente ritornarono a popolare quelle zone da tempo abbondonate. Gli Slavi vennero cristianizzati e della loro presenza rimase traccia nei toponimi, nelle feste folkloristiche e in alcuni termini della lingua. Alla città di Patrasso, conclude la *Cronaca*, venne concesso per ordinanza imperiale il diritto di trasformare, al ritorno degli esuli nelle proprie terre, il vescovato in metropolia e attorno al nuovo metropolita Atanasio sorsero nuove case e nuove chiese. Inoltre, promossa con l'ausilio di elementi etnici eterogenei la fondazione della città di Lacedemone, elevata al rango di vescovato sotto la sua giurisdizione, la metropolia di Patrasso esercitò contemporaneamente la sua autorità anche sulle città di Metone e Corone.

Il testo della *Cronaca* fu scoperto nel Settecento dal Pasini in un codice torinese del XVI secolo e venne da lui trascritto e tradotto in latino, insieme ad altri documenti ecclesiastici legati alla storia della città, nel 1749. La tradizione manoscritta, che consta di altri testimoni di diversa provenienza, ma egualmente tardi (XVI sec.), ha reso particolarmente ardua la restituzione del testo, essendo notevoli le divergenze di lezioni fra i testimoni. La cronaca, cui s'affianca in un rapporto che lascia ancora dubbiosi i critici uno scolio attribuito al vescovo Areta di Cesarea, sembra opera di un cronista anonimo colto e annovera fra le fonti primarie della sua narrazione Evagrio Scolastico, Teofilatto Simocatta, Teofane e così via.

Nell'edizione del testo risulta particolarmente pregevole la grande massa di note esegetiche dal Dujčev poste a piè della traduzione italiana, le quali consentono al lettore di ricevere immediata risposta ai tanti quesiti di ordine toponomastico o bibliografico, storico o linguistico, proposti dalla *Cronaca*. L'esegesi del testo, per la sobrietà e l'acutezza delle note, degne della grande erudizione del Bizantinista bulgaro, risulta soddisfacente in ogni aspetto della problematica della *Cronaca*. La traduzione italiana risulta fedele al testo greco e ne mostra, senza indugiare a migliorie stilistiche, la natura essenzialmente informativa. Chiudono il volume un indice degli autori moderni, un indice dei nomi propri del testo greco e la rassegna bibliografica di cui l'Editore diffusamente ha trattato nei *prolegomeni*.

Il testo stabilito dal Dujčev con straordinaria competenza per ciò che concerne in particolare problemi e studi del mondo slavo

frequentemente richiesti dalla *Cronaca*, si raccomanda come assai pregevole per certezza di risultati a quanti vogliono accostarsi ad un lavoro così specialistico nella tematica e nella problematica.

E. MERENDINO

P. A. YANNOPOULOS, *La Société profane dans l'Empire Byzantin des VIIe, VIIIe et IXe siècles*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1975, pp. XLVII-331.

La presente pubblicazione non vuole essere una storia delle istituzioni, dell'economia o della cultura bizantina. Quel che l'Autore persegue è di dare un'immagine viva delle persone e delle condizioni nelle quali esse vivevano a Bizanzio negli anni 610-867, epoca che presenta una certa unità storica, trovandosi tra due grandi periodi di codificazione legislativa, quello di Giustiniano I e quello dei primi Macedoni.

Nella sua ricerca P. A. Yannopoulos ha voluto attenersi strettamente a quanto risulta dalle fonti scritte. Benché l'utilizzazione di queste ai fini dell'opera presenti particolari difficoltà di valutazione e di interpretazione, questa impostazione ha permesso all'Autore di sottrarsi agli schemi di « classe » con i quali si usa guardare la società moderna, per adottare quelle categorie che sono specifiche dei secoli VII, VIII, e IX. Queste riguardavano in primo luogo il diritto pieno o solo parziale delle persone alla libertà ed, eventualmente, la privazione di qualsiasi diritto, la schiavitù. Entro queste grandi divisioni l'Autore illustra le condizioni di vita e la posizione sociale dei cittadini a seconda dei loro natali, delle cariche che occupavano presso la corte imperiale o l'esercito, delle dignità di cui erano insigniti e delle professioni che esercitavano. Egli prende ulteriormente in considerazione le categorie sociali di condizione inferiore: salariati e fattori di campagna, mendicanti e girovaghi, indovini, mimi e prostitute, come anche coloro i quali venivano discrimati per motivi attinenti alla loro professione religiosa: eretici, ebrei o pauliciani. Infine l'Autore tratta degli schiavi: le loro condizioni di vita, la loro provenienza ed il commercio che se ne faceva, il loro affrancamento.

Data la vastità del periodo preso in considerazione, la scarsità delle notizie ed il valore molto relativo che esse rivestono, le conclusioni dell'Autore hanno carattere piuttosto generico. Il merito di questo studio consiste soprattutto nel grande numero di informazioni raccolte intorno al soggetto dei varii capitoli. Lo studioso vi si potrà riferire per trarne le indicazioni che possono interessarlo. La ricerca gli è facilitata dai due indici: quello delle parole greche e quello analitico.

Ci sia lecito aggiungere qualche osservazione. Per un problema tanto complesso quale l'autorità dell'imperatore in materia di fede

o di vita cristiana, di fronte a contestazioni quali p. es. le lotte contro il « typos » di Costanzo II o contro i decreti iconoclasti, l'affare della « moechia » di Costantino VI, l'affermazione dell'Autore: « Le pouvoir impérial n'était limité par personne... » (p. 85) è una conclusione piuttosto sbrigativa. Riguardo alla « consuetudine » dei patriarchi di richiedere dagli imperatori una professione di fede prima di incoronarli (p. 84), Genesio poteva richiamarsi oltre al fatto di Michele I, ad un caso certo famoso, quello del patriarca Eufemio e dell'imperatore Anastasio. Si trattava probabilmente di una « consuetudine » che acquistava rilievo quando le circostanze divenivano critiche. Quanto alle presunte lettere del papa Gregorio II a Leone III (pag. 53, nota 310) conveniva riferirsi allo studio di Gouillard in *Travaux et Mémoires* 3 (1968) p. 243 sg.

P. STEPHANOU S. J.

Richard HAUGH, *Photius and the Carolingians, The Trinitarian Controversy*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachussets 02178, 1975, 230 S.

Der Verfasser (über ihn S. 7) legt hier den ersten Teil einer geplanten Studie vor, über die Geschichte der ost-westlichen Trinitätskontroverse, die ein Kernstück des christlichen Glaubens betrifft: den ewigen Ausgang des Hl. Geistes. In diesem ersten Teil, an dem H. 5 Jahre gearbeitet hat, kommt er zum Ergebnis, daß die karolingische Periode, wenn man sie nimmt, wie sie wirklich war, *das* entscheidende Stadium darstellt in der Geschichte eines Problems, das später zum unüberwindlichen Hindernis zwischen den Ost- und Westkirchen wurde (13). H. versucht den Ablauf der Kontroverse und die beiderseitigen theologischen Voraussetzungen, bei den Karolingern und den Byzantinern, darzustellen und zu analysieren.

Bereits im Vorwort äußert H. seine, die ganze Untersuchung beeinflussende Meinung, durch Betonung des "tamquam ab uno principio" anläßlich der ersten Dogmatisierung des Filioque auf dem Zweiten Konzil von Lyon (1274) sei die Natur des Problems derart verändert worden, daß nunmehr im Filioque das "que" = "und" keine reale Bedeutung mehr habe. Durch diese Entwicklung werde eine der hauptsächlichen Anklagen des Patriarchen Photius gegen den lateinischen Westen bestätigt, nämlich den Ausgang des Hl. Geistes in einer depersonalisierten Weise zu sehen, die letzlich darin verwurzelt sei, daß man Gott in seiner "Natur" und in seinem "Wesen" betrachte (14) und dann den Geist als hervorgehend aus der geeinten Substanz von Vater und Sohn, wie dies in den pseudoathanasianischen Schriften geschehe, auf die sich die Karolinger berufen (70 [P.L. 105,244]).

In 12 Kapiteln handelt H. über das theologische und geschichtliche Problem, über die Rolle, die das Filioque im Westen seit Augustinus

gespielt hat, in den Libri Carolini, bei Paulinus von Aquileja und Alkuin, in der Kontroverse zu Beginn des 9. Jahrhunderts in Jerusalem, im Gespräch der fränkischen Gesandten mit Papst Leo III., sodann in der Enzyklika des Photius vom Jahre 867 und in der Antwort der Lateiner auf sie (Papst Nikolaus I., Äneas von Paris, Ratramnus von Corvey, Konzil von Worms), auf dem Photianischen Konzil von 879-880, im Schreiben des Photius an den Patriarchen von Aquileja und in seiner Mystagogie, deren Argumente gegen das Filioque von H. eingehend dargelegt werden. Im letzten Kapitel zieht H. historische und theologische Folgerungen. Ein Anhang zum Ganzen will den patristischen griechischen wie lateinischen Hintergrund zur Kontroverse bieten. Den Abschluß bildet eine Bibliographie und dann ein Verzeichnis der römischen Päpste, der Patriarchen von Konstantinopel, der byzantinischen und deutschen Kaiser.

H. zeigt ausgiebig durch seine Studie, wie weit christlicher Osten und Westen längst vor Beginn der Filioque-Kontroverse kulturell, religiös und theologisch auseinandergeraten waren. Die Studie gibt auf Schritt und Tritt der historischen und theologischen Forschung Anregungen, fordert aber auch zur Kritik heraus.

Schon durch die Widmung des Buches an zwei orthodoxe Theologen, Erzpr. Joh. Meyendorff und S. Verchovskoj (vgl. 141, Anm. 1), und einen katholischen Patristiker, P. H. Musurillo S. J., entsteht die Frage, ob es dem Verfasser gelingen wird, beiden Standpunkten gerecht zu werden, ja, ob es überhaupt möglich ist, einen vermittelnden höheren Standpunkt zu finden, da das photianische "a Patre solo" dem lateinischen "Filioque" im Kern kontradiktorisch entgegengesetzt ist.

Ein grundlegender Einwand läßt sich vorbringen gegen die Art, wie H. gleich zu Beginn ein lateinisches "triadologisches Modell" einem griechischen gegenüberstellt (16-19).

Wenn dies nur bedeuten soll, daß man im Osten bei der spekulativen Betrachtung der Dreifaltigkeit betont von der Person des Vaters ausgeht, im Westen von der Einheit des göttlichen Wesens, so handelt es sich lediglich um unwesentliche Akzentunterschiede. Auch der westliche Augustinus entnimmt das Geheimnis der drei Personen einer Natur der positiven Offenbarung, und der östliche Johannes von Damaskus beginnt sein theologisches Hauptwerk mit der Betrachtung der einen göttlichen Natur, um erst dann von den Personen zu sprechen. Keiner der beiden Aspekte, der drei Personen und des einen Wesens, darf verabsolutiert werden, jeder muß für die Ergänzung durch den andern offen bleiben. H. jedoch stellt von vornherein zwei patristische Trinitätsmodelle gegeneinander, die schon im Keim einen unversöhnlichen Gegensatz enthalten und nicht mehr füreinander offen bleiben. Übrigens kennt der Damaszener nicht nur *ein* trinitarisches Schema, sondern mehrere. Haughs lateinisches Schema trägt ein negatives Vorzeichen, sein griechisches ein positives. Das Filioque, so H., "folgt vielmehr logisch aus der Gottesperspektive Augustins" (16) und führt letztlich (vgl. 14) zu einer Entpersönlichung des Geistesausgangs.

Fast zu Beginn seiner Darlegungen nennt H. die karolingischen Theologen, dann später namentlich Alkuin, "Gefangene der Geschichte" (21; 119). Da fragt der katholische Theologe: Sind es die Photianer etwa weniger? Zwar übt H. gelegentlich auch an Photius Kritik (94-95; 172ff.). Doch wird diese Kritik zumeist gleich wieder abgeschwächt und geht an wesentlichen Punkten vorbei. So wird dem Leser nicht klar gemacht, daß Photius aus dem biblischen "a Patre" ein "a Patre *solo*" gemacht hat, daß er dieses "a Patre" im Gegensatz zum Zusammenhang des Johannesevangeliums einseitig innertrinitarisch versteht und so immanente und ökonomische Trinität auseinanderreißt, daß ein "a Patre" dem katholischen "Filioque" überhaupt nicht entgegengesetzt ist. Nach H. soll Photius zum Innersten der lateinischen Interpretation vorgestoßen sein (148). Dagegen läßt sich geltend machen, daß gerade die Schriftexegese des Photius an der Oberfläche bleibt und daß der Beweis aus den griechischen Vätern völlig fehlt. Photius führt keine Väterstellen an, verweist nur im allgemeinen auf die Väter. Die Lücken seines Schrift- und Väterargumentes füllt er durch aprioristische Spekulationen ("the very idea": 169) aus, die H. für durchschlagend zu halten scheint (134f.; 142ff.; vgl. 168ff.), ohne den Versuch zu machen, die darin enthaltenen Sophismen bloßzulegen. Nur in zwei Punkten macht H. einen guten kritischen Ansatz: Er weist darauf hin, daß Photius im Kampf gegen das Filioque den germanischen Norden unterschätzt (173f.) und es verabsäumt hat, dem patristischen Ausdruck "durch den Sohn" seine Aufmerksamkeit zu schenken (175-176). H. versucht dann, kurz zu zeigen, daß "durch den Sohn" im Gegensatz zu Photius nicht nur ökonomische Bedeutung haben könne, sondern auch innertrinitarische, wobei er aber — a priori — im Verhältnis des Sohnes zum Geiste jedes existentiale, kausale Verhältnis ausschließt und sich so, vom Standpunkt der jahrtausendealten katholischen Trinitätslehre aus gesehen, vergeblich abmüht.

Besonders an zwei Stellen des Buches zeigt sich, wie wenig stichhaltig H.s grundlegende Beweise sind.

Auf S. 62 beschuldigt H. Alkuin, in seinem Johanneskommentar dermaßen Augustins Theologie der Einheit und absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens angenommen zu haben, daß daraus eine große Konfusion bezüglich der göttlichen Personen folge. Dann bringt H. 10 Zeilen in Kleindruck, in denen der Vater, der Sohn und auch der Hl. Geist "erstes Prinzip" ("first principle") genannt werden. Auch die Anmerkung 8, in der von einer englischen Übersetzung gesprochen wird, legt nahe, daß es sich hier um ein Zitat aus Alkuin handelt. Doch ist dem nicht so. Die Stelle findet sich im genannten Kommentar gar nicht. Ja, die dort entwickelte Lehre zeichnet sich aus durch die Ausgewogenheit, mit der in der Dreifaltigkeit die drei göttlichen Personen und das eine Wesen betrachtet werden.

Ähnliches gilt von der Darstellung der Lehre Theodulfs von Orléans (70ff.). Die Betonung der Einheit, "Einesheit" ("oneness")

Gottes bei Theodulf führt nach H. letztlich zum Schluß, daß der Hl. Geist von der Substanz der Gottheit ausgehe. Diesen Schluß zieht H., nicht aber ziehen ihn die Karolinger. Das gleiche gilt von der Meinung, daß für die Karolinger aus der Betrachtung der Einheit der Natur Gottes folgen soll, es bestehe kein Unterschied zwischen der Beziehung des Geistes zum Vater und seiner Beziehung zum Sohn. Der Geist hat zwar direkt in gleicher Weise eine Beziehung zum Vater und zum Sohn, da aber der Sohn vom Vater ausgeht und alles vom Vater hat, hat der Geist zugleich auch eine indirekte Beziehung zum Vater. Um nun zu zeigen, daß Theodulf den Geist aus der einen Substanz Gottes hervorgehen läßt, zitiert H. (70, Anm. 6): "qui de una natura procedit... qui de ipsa unita substantia procedit". Und er fügt hinzu, daß diese Texte aus dem Corpus Pseudo-Athanasianum stammen. Schaut man sich nun die wenigen zitierten Worte im Zusammenhang an, so nehmen sie sich vollkommen anders aus. Vor allem aber ist zu beachten, was bei den Vätern die Redensart bedeutet, der Sohn oder Geist gehe *aus dem Wesen Gottes* hervor, statt einfach zu sagen *aus Gott* (dem Vater). Es geht gar nicht um den Ausgang einer göttlichen Person aus einem unpersönlichen Wesen, sondern aus einer Person des einen gleichen Wesens, im Unterschied zum Hervorgang der Geschöpfe aus Gott (siehe z.B. Athanasius, *De Decretis Nicenae Synodi*, Num. 19: P.G. 25, 449A7-11 und B8).

Mehrmals spricht H. von einem Pseudo-Athanasianischen Corpus (20f.; 70, Anm. 6; 184-185). Daß die fälschlich Athanasius zugeschriebenen Schriften ein Corpus bilden, läßt sich kaum beweisen. Auch folgt aus dem "Pseudo" dieser Schriften noch nicht, daß sie sich von der rechtgläubigen Lehre entfernen.

Papst Leo III. betont im Gespräch mit den fränkischen Gesandten im Jahre 810, daß er keine Änderung im Credo wünscht (71ff.; 165-166). Er will die Praxis der Väter der alten Konzilien einhalten. Warum? Leo begründet dies: "Nam et ego me illis non dico praeferam, sed etiam illud absit mihi ut coaequare praesumam" (P.L. 102, 973A. Haugh 84). H. schließt aus diesen Worten des Papstes, daß dieser von späteren päpstlichen Ansprüchen noch weit entfernt gewesen sei (88f.; 165f.). Es geht hier aber gar nicht direkt um die Frage der päpstlichen Autorität oder Machtbefugnis, sondern um das Ermessen in einer praktischen Entscheidung um das Für und Wider einer Änderung im Wortlaut des Credo.

Beachtlich sind die Ausführungen H.s über das photianische Konzil von 879-880 und die Hoffnungen, die Photius darauf setzte (125ff.; 173f.) (vgl. unten die Rezension der Dissertation von J. Meijer), ebenso die Tatsache, daß H., wie neuerdings Erzpriester Joh. Romanides, einen Brief des Papstes Johannes VIII. an Photius zu rehabilitieren sucht (128ff.), leider ohne dem Leser die Gründe der Ablehnung durch Hergenröther, Jugie und Dvornik zu unterbreiten.

Eine weitere kritische Bemerkung von unserer Seite betrifft den patristischen Anhang. Wenn Cyrill von Alexandrien so wichtig ist, warum führt dann H. dessen Filioque-Texte nicht zuerst wörtlich an?

Der Rezensent verdankt der vorliegenden Untersuchung zahlreiche Anregungen. Wichtig ist das Ineinander von Geschichte und Theologie, wichtig vor allem die Frage, ob das "a Patre solo" des Photius oder das "Filioque" der katholischen Theologie in der Hl. Schrift enthalten ist, welche Hermeneutik dem Schriftbefund gerecht wird, jene, die immanente und ökonomische Trinität trennt, oder jene, die zwar beide unterscheidet, aber ihre innere Verbundenheit bejaht.

B. SCHULTZE S. J.

Johan MEIJER C. Ss. R., *A Successful Council of Union, A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880*, (— *Analekta Vlatadon* 23), Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton, Thessaloniki 1975, 293 pag.

Die vorliegende Untersuchung, ursprünglich als Doktordissertation am Päpstlichen Orientalischen Institut vorgelegt, hat zum Gegenstand das Photianische Konzil von 879-880, auf dem die Einheit zwischen Alt- und Neurom und den Ostpatriarchaten wiederhergestellt und Photius als Patriarch bestätigt wurde. Dies Konzil wird von Orthodoxen manchmal als 8. ökumenisches angesehen, während das Konstantinopler Konzil von 869-870, auf dem Photius verurteilt worden war, im Westen als achtes in die Reihe der ökumenischen Konzilien eingegangen ist.

M. behandelt sein Thema in drei Hauptteilen: Geschichte, Analyse und Reflexion. In einem Anhang bringt M. die Papstbriefe in griechischer und lateinischer Version (S. 215-270). Wie zu Anfang die Einführung mit Inhaltsangabe steht am Schluß eine Zusammenfassung in neugriechischer Sprache mit Bibliographie und Namenverzeichnis.

Der geschichtliche Teil umfaßt die drei ersten Kapitel: *Kapitel* 1: der geschichtliche Hintergrund (Polarisation in der Kirche von Konstantinopel, die Wahl des Photius zum Patriarchen, Verwickelungen in der Kirche Roms, Bruch zwischen beiden Kirchen, Bereitung des Friedens, "eine Einigungssynode"). In *Kapitel* 2 werden die Authentizität und der Wert der Quellen untersucht, d.h. der beiden merklich verschiedenen Versionen der Papstbriefe an die Kaiser, an Photius, an die Bischöfe der Kaiserstadt, ebenso die Bedeutung des für die päpstlichen Legaten bestimmten Commonitoriums. M. versucht eine Lösung der sich aus der Verschiedenheit der Versionen ergebenden Schwierigkeit durch Hinweis auf den Zustand des päpstlichen Registers und der konkreten damaligen Lage. Besonders prüft er die Authentizität der Akten des Konzils auf Grund der Handschriften, insbesondere die Echtheit der Akten der 6. und 7. Sitzung. In der Substanz hält M. die Akten für echt, obwohl wir noch keine kritische Ausgabe besitzen (55f.). *Kapitel* 3 gibt einen Überblick über die Sitzungen der Synode und zeigt kurz die Bedeutung dieser Synode im Verlauf der Geschichte.

Der analytische Teil umfaßt zwei weitere Kapitel. In *Kapitel* 4 werden die genannten Papstbriefe, das Commonitorium und der Brief des Papstes Johannes VIII. an die Ignatianer dem Inhalt nach im einzelnen dargelegt, wobei die folgenden Punkte eine besondere Rolle spie-

len: die Anerkennung des Photius durch Rom und die Ignatianer, die Bedingungen seiner Rehabilitierung, die Zurückweisung des Konzils von 869, die Autorität Roms, die Stellung des Kaisers, die Promotion von Laien zum Bischofsamt und die bulgarische Frage. In *Kapitel* 5 wird im einzelnen der Inhalt der Akten untersucht, und das unter verschiedener Rücksicht. Es wird die allgemeine Atmosphäre der Synode beschrieben, die Bedeutung der Synode herausgestellt: für Photius, den Kaiser, die Väter des Konzils, für die päpstlichen Legaten und für die Legaten der anderen Ostpatriarchate. Noch besonders wird die Rolle der römischen Legaten unter verschiedener Rücksicht beleuchtet: Welcher Art war die Stellung der Legaten auf der Synode selbst, wie standen die Synode, die Legaten der Ostpatriarchate und Photius selbst zu Rom?

Der dritte Teil, man könnte ihn nennen "Rückblick und Ausblick", umfaßt die beiden letzten Kapitel. In *Kapitel* 6 spricht M. von den ekklesiologischen Grundproblemen der Synode von 879-880. Es sind dies die Fragen nach dem Verhältnis der örtlichen zur universalen Kirche, nach der Stelle Roms in der Gesamtkirche und der damit zusammenhängenden Einheit der Kirche, insbesondere wie sich diese Einheit auf einer Synode manifestiert. Das abschließende *Kapitel* 7 hat M. "Ökumenische Herausforderung" genannt. Eine solche Herausforderung für unsere ökumenische Zeit sei "das ökumenische Konzil von 879-880".

Die von M. geleistete außerordentliche Arbeit verdient volle Anerkennung. Trotz der zahlreichen Wiederholungen und Überschneidungen, die zum Teil notwendig waren, kann sich der Leser in der klar aufgebauten Dissertation leicht orientieren. Dem kritischen Leser bleibt die Freiheit, Meijers Urteile im einzelnen anzunehmen oder nicht.

Daß M. der Einigung und Einheit dienen will, sagt er uns im Vorwort wie am Schluß. Ist nun aber sein Vorschlag, die Synode von 879-880 als "ein erfolgreiches Unionskonzil" zu betrachten, annehmbar? Worin bestand nach M. der Erfolg jenes Konzils? Welche Beweise bringt er dafür vor?

Um einen Erfolg zu beweisen versucht M. darzutun, daß die wohl von Photius selbst zusammen mit den päpstlichen Legaten vorgenommene gründliche Änderung der Papstbriefe keine Fälschung bedeutete, sondern die Klugheit und Weisheit des guterzogenen Diplomaten Photius bekundete (86). Die neue Version — meint M. — verrate Hochachtung vor Rom, das bei genauer Kenntnis der Lage dieselbe Formulierung, angepaßt an die Ohren der Byzantiner, gebraucht hätte, sogar unter Beibehaltung mancher typisch römischer Wendungen (48-49; 85f.). Doch bewegen wir uns damit weithin auf dem Boden der Hypothesen und Konjekturen. M. selbst gesteht, daß er die Frage nicht gänzlich lösen wolle (49). Er unterstreicht, daß man die Stellung der Kirche Roms im Osten ganz anders sah als im Westen, und dementsprechend eine Anerkennung des Photius durch den Papst (107f.). Hier offenbart sich nach M. manche Zweideutigkeit auf dem Konzil (126f.).

Mehr als einmal betont M. das Vorhandensein verschiedener Mentalitäten in Ost und West und das Problem einer gewissen Zweideutigkeit, das sich daraus ergab (z.B. 127; 177; 201). Diese kam auf dem Photianischen Konzil meines Erachtens dadurch zustande,

daß man über objektive Unterschiede in Glaubensfragen hinwegschritt, als ob es sich nur um subjektive, erlaubte, ja notwendige Mannigfaltigkeit in Meinungen, Ideen oder Gewohnheiten handele. Ein Anzeichen für diese Verwechslung von objektiv und subjektiv war die Anpassung der Papstbriefe an die östliche Mentalität.

Irgendeine Einigung ist gewiß auf dem Konzil zustandegekommen, schon deshalb, weil alle die Einheit suchten und es nicht zum Bruch kommen lassen wollten. Doch blieben zwei Grundprobleme unter der Oberfläche ungelöst: das Filioque und der römische Primat.

In der Enzyklika des Patriarchen Photius an die Ostpatriarchen war im Jahre 867 das Filioque als lateinische Häresie aufgetaucht. Auf dem Konzil von 879-880 verschwand es fast vollständig unter der Oberfläche, um dann später in der Mystagogie des Photius wieder aufzutauchen. Es ließ sich nicht in den Untergrund versenken. Denn die Lehre, daß der Hl. Geist auch vom Sohne ausgeht, wurde schon Jahrhunderte vor Photius im lateinischen Westen als Glaubenswahrheit angenommen, und man fügte es mancherorts zum Credo hinzu. Im Osten wurde es dagegen seit Theodoret von Cyrus und Johannes von Damaskus mit Mißtrauen betrachtet. Auf dem Konzil von 879-880 wurde nun der Versuch gemacht, das Filioque, als Zusatz zum Glaubensbekenntnis und als Lehre, durch einen eigenen Kanon zu eliminieren, ohne es namentlich zu nennen oder die Absicht des Kanons klar auszusprechen. Obschon die Päpste, von Leo III. bis Johannes VIII. und noch später, um des Friedens willen Gegner eines Zusatzes waren, wäre es doch eine Illusion gewesen, durch Konzilsbeschluß eine Lehre ausschalten zu wollen, die seit Jahrhunderten zu einer Definition hindrängte und tatsächlich später in der katholischen Kirche, gerade auf Konzilien der Union, definiert worden ist. Mit Recht urteilt deshalb M. (54, Anm. 7), daß Papst Johannes kaum, und sicher nicht in jener Form, den Brief über das Filioque an Photius geschrieben haben kann, der nach den Akten des Konzils veröffentlicht worden ist und der heute von Erzpriester Johannes Romanides und auch von R. Haugh (siehe in dieser Nummer der *Or.Chr.Per.*, S. 221 ff.) wieder als echt ausgegeben wird. (Über diesen Brief wie über das Photianische Konzil von 879-880 in der orthodoxen Überlieferung des 16. Jahrhunderts finden sich Angaben in unserer Dissertation *Maksim Grek als Theologe*, *Or. Chr. Analecta* 167, Rom 1963, S. 69-89; 76f.).

Das andere auf dem Konzil nicht gelöste Grundproblem bestand im römischen Jurisdiktionsprimat, der dann später auch mehrmals definiert worden ist.

M. selbst gesteht: Photius war gewillt, eine Ehrenstellung des Papstes und der römischen Kirche anzunehmen, doch zögerte er, sobald die Stellung des Papstes den Eindruck erweckte, als ob er in die inneren Angelegenheiten der Kirche von Konstantinopel eingreifen wollte. Eine Terminologie in den Papstbriefen, die einen zu starken Einfluß des Papstes in Konstantinopel besagte, wurde geändert (174; vgl. 83; 159; 161-165; 178; 194; u.a.). Unklar bleibt auch

in M.s Darstellung, wieweit Rom oder nur Photius das Konzil von 869-870 annulliert wissen wollte (79-80; 83f.; 118f.; 145; 177; 185; 199. Zum B. 177: "Photius beabsichtigte nur, einen Kurzschluß in den Beziehungen zu vermeiden. Er wußte außerdem, daß Papst Johannes die Synode von 869 nicht abschaffte oder aufhob, sondern er ließ ihn dies sagen, damit Papst Johannes von den byzantinischen Bischöfen verstanden und respektiert werden konnte".)

Was auf dem Konzil von 879-880 ekklesiologisch einte, war praktisch die konziliare Idee, verbunden mit der Theorie der Pentarchie der Patriarchate, ihrer Gleichberechtigung, aber auch noch der römische Jurisdiktionsprimat. Unter dieser Rücksicht ist es bedauerlich, daß M. den Artikel von P. Stephanou, *Deux conciles deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879, Or.Chr.Per.* 39 (1973), S. 363-407, nicht mehr hat benutzen können (127, Anm. 2; 143, Anm. 5). Zwar wurden die Ansprüche des römischen Primats trotz der wesentlich gemilderten Form immer noch deutlich genug vermeldet durch Verlesung der Papstbriefe oder durch Stellungnahmen der päpstlichen Legaten. Aber mir scheint, daß Photius selbst anläßlich seines Konzils keinen eindeutigen Beweis dafür geliefert hat, daß er sich dem römischen Papste als dem Nachfolger des hl. Petrus unterordnete (83; *159*; 161-166; 174; 194). (Der Photius zugeschriebene Traktat "Gegen jene, die behaupten, Rom sei der erste Sitz", von dem M. auf S. 165, Anm. 4 spricht, ist von M. Gordillo kritisch neu herausgegeben worden in *Or.Chr. Per.* 6 (1940), 5-39. G. ist gegen die Autorschaft des Photius.)

Mit Recht fragt M., warum während des Konzils von 879-880 in keiner Weise auf das Photianische Konzil von 867, das den Papst Nikolaus I. abgesetzt und gebannt hatte, verwiesen wird (165f.; vgl. 29-30; 110; 173f.), und er meint, diese Tatsache verdiene doch mehr Aufmerksamkeit, als es Dvornik zugegeben habe. Die Akten des Konzils von 867 sind vernichtet worden. Übrig geblieben ist nur die Homilie, die Photius damals gehalten hat, die Homilie 18. In dieser Homilie nun schweigt sich Photius vollkommen über Altrom aus, obschon das Konzil vorgab, ökumenisch zu sein. Doch liefert uns der Patriarch seine Auslegung des Primatstextes Matth. 16,18-19 und dazu seine Auffassung einer ein für alle Mal verwirklichten Orthodoxie. (Siehe darüber unsere Studie: *Das Weltbild des Patriarchen Photios nach seinen Homilien, Kairos,* 15 (1974), S. 101-115; *109-113*.) Christus — so lehrt Photius auch 879-880 — lenkt durch Petrus die Kirche; zwischen Petrus und Photius steht kein Nachfolger des Petrus (164, Anm. 4: Mansi 17,380C). Zwar wird 867 als Häresie das Filioque nicht erwähnt — wie in einer anderen Homilie des Photius, die wohl aus demselben Jahre stammt —, aber es ist klar, daß dem Patriarchen gerade damals dieser Anklagepunkt vor Augen stand, wie eben vorher in der Enzyklika an die Ostpatriarchen, die zum Konzil eingeladen worden waren, und dann nachher viel ausführlicher in der Mystagogie.

Um das Konzil von 879-880 in der richtigen Perspektive zu sehen, muß man die damalige sowohl römische wie östliche Ekklesiologie geschichtlich durch die Jahrhunderte nach rückwärts wie nach vorwärts verlängern. Dann wird deutlich, daß die auf dem Konzil erlangte oder wiedererlangte Einheit auf unsicherer Grundlage ruhte, die darunter vorhandene Spaltung nur verhüllte, einen Kompromiß bedeutete, der nur deshalb zustandekam, weil auf allen Seiten Gründe vorhanden waren, die Einheit zu bejahen unter Zurückstellung, ja Zurückdrängung zweier wichtigster dogmatischer Probleme, ohne deren Entscheidung eine wahre Einigung auf die Dauer nicht möglich war. Um die Frage zu beantworten, die M., angeregt durch den orthodoxen Theologen Erzpriester Johannes Meyendorff, gestellt hat (S. 7), ob das Photianische Konzil heute Muster oder Modell eines Einigungskonzils für die orthodoxe wie für die katholische Kirche sein könne, muß man die beiden so verschiedenen Linien jenes Konzils bis in unsere Zeit hinein verfolgen. Die katholische Kirche hat im Vaticanum II eine ekklesiologische Bestandsaufnahme vorgenommen und dabei die Konziliarität und Kollegialität des Bischofsamtes neu betont, was eine Annäherung an die tradionelle östliche Auffassung bedeutet. Vor der gleichen Aufgabe einer ekklesiologischen Besinnung steht die Orthodoxie, die ihr "großes und heiliges Konzil" vorbereitet. Als wichtigste Programmpunkte werden Fragen der Einheit der Kirche genannt, wie Autokephalie und Autonomie der örtlichen oder nationalen Kirchen. Darunter liegt das theologische Problem der "Sobornost".

B. Schultze S. J.

Nicholas I patriarch of Costantinople Letters, Greek text and english translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink (Corpus fontium historiae Byzantinae VI = Dumbarton Oaks Texts II), Dumbarton Oaks 1973, pp. XL-632.

L'epistolario del patriarca Nicola I, contenuto nel sesto volume del benemerito « Corpus fontium historiae Byzantinae » ed edito nella serie dei « Dumbarton Oaks Texts », costituisce una documentazione importante non solo per la storia dell'Impero, ma anche per la conoscenza della storia ecclesiastica orientale. Nicola « mistico », cioè segretario particolare di Leone VI il Saggio, fu uno di quei pochi patriarchi che nella millenaria vita politica dell'Impero svolsero un ruolo politico determinante, opponendosi con energia al cesaropapismo degli imperatori.

Iniziò per primo a curare il testo critico dell'epistolario e a tradurlo in lingua inglese il compianto prof. Jenkins, il cui lavoro fu riveduto e completato dal Westerink. Le centonovanta lettere raccolte dagli Editori, alcune delle quali sono pervenute incomplete,

risultano assai interessanti allo storico, giacché il patriarca Nicola allo zelo del suo ufficio congiunse una viva partecipazione alle turbinose vicende del suo tempo. Si associò infatti ai congiurati guidati da Costantino Ducas e da Alessandro contro l'imperatore Leone VI; mantenne contatti privati con Simeone re di Bulgaria; esiliato per volere dell'imperatrice Zoe, visse lontano dalla Capitale per sette lunghi anni; appoggiò poi la canditatura dell'usurpatore Romano Lecapeno al trono imperiale e dopo il successo di costui godette di notevole prestigio fino alla morte. Il momento di maggior interesse nella sua attività patriarcale risulta essere stato la controversia con l'imperatore Leone sulla questione della tetragamia, di cui è ampia eco nell'ep. 32, cioè sul diritto dell'imperatore di sposarsi per la quarta volta dopo il decesso delle tre precedenti mogli. Contro la volontà del l'imperatore, preoccupato di assicurare alla dinastia una discendenza maschile, si levò Nicola I, più per difendere le leggi e le consuetudini della Chiesa che per effettivo contrasto di opinioni con Leone VI. Il patriarca seppe profittare con duttilità della situazione e, pur mostrandosi strenuo difensore delle tradizioni, riuscì a soddisfare l'inesausta ambizione di potere, assumendo la reggenza del piccolo Costantino XI.

La maggior parte dell'epistolario rispecchia il secondo periodo del patriarcato di Nicola (912-925), quando dopo il rientro dall'esilio a Costantinopoli godette di notevole prestigio a corte e presso il nuovo imperatore Romano. Dalla lettura si trae immediata l'impressione della vastità degli interessi dell'uomo e del patriarca, sensibile e pronto a risolvere problemi politici o ecclesiali, rivolto ora a dare consigli ed ammonizioni ad interlocutori prestigiosi, come il re di Bulgaria, l'emiro di Creta, il califfo di Bagdad e così via, ora ad esporre considerazioni piene di buon senso nei riguardi di uomini politici o di semplici religiosi.

Sotto il profilo tecnico, l'edizione di Jenkins e Westerink non è esente da mende d'impostazione. Sebbene il profilo del personaggio e l'inquadramento storico dell'epistolario sia esauriente, tuttavia sarebbe stato utile dare maggiore informazione sulle caratteristiche dei singoli codici e fornire esempi illuminanti circa la tradizione manoscritta, per rendere chiaro al lettore l'effettivo rapporto tra i testimoni. Ciò risulta tanto più necessario in quanto Westerink, rivedendo l'apparato di Jenkins, lo ha reso assai sobrio per ciò che concerne le varianti, che sono registrate ma non sempre discusse. Le abbreviazioni, inoltre, usate in apparato e non sciolte nella *list of sign* non sono sempre di agevole lettura, come per esempio *dist.* o *leg. vid.* e così via. A tale deficienza fa contrasto una eccessiva quanto speciosa distinzione nell'ambito del codice Patmiacense tra P^1 P^c e P^x ad indicare tre mani diverse intervenute nella trascrizione, mentre l'Editore stesso confessa che gli era stato « often impossible » distinguere le correzioni apportate dal copista e dal revisore. Sarebbe stato più opportuno fornire sul margine sinistro del testo greco e non a piè di pagina l'indicazione del progressivo conteggio dei *folia*

contenenti le epistole. Non manca infine qualche svista come per esempio in ep. 1.30 τοῦ[2] al posto di τοῦ[3] del. Jenk. Il lettore, infine, è ben orientato nella lettura del volume dal sommario finale, nel quale schematicamente si leggono per ogni epistola notizie della bibliografia specifica, della data e del destinatario. Altrettanto utili, a chiusura del volume, risultano gli indici contenenti i nomi propri, i termini naturali, i passi della letteratura religiosa e biblica di riferimento al testo, e gli «incipit» delle singole lettere.

Il volume, in conclusione, torna assai utile alle esigenze della moderna storiografia, la quale ha necessità di utilizzare testi filologicamente attendibili.

E. MERENDINO

Reinhard GAHBAUER (P. Ferdinand O.S.B.), *Gegen den Primat des Papstes –, Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar* – Verlag UNI-Druck, München 1975, XXVI-271 S.

Referent dieser 1975 von der Münchener Universität angenommenen Dissertation war der Byzantinist H.-G. Beck und Korreferent der kath. Theologe P. Stockmeier.

Über seine Editionsarbeit, die 11 benutzten Handschriften, über drei Gruppen von Handschriften, von Grammatik und Sprache bei Niketas berichtet der Verfasser auf S. IV-XXVI. Zum ersten Teil gehört dann die Edition selbst der (21.) Rede des Niketas Seides an die Römer (S. 1-78). G. folgt in der Hauptsache einer Athener Handschrift, die wohl aus dem 12./13. Jhrh. stammt. Die nach den Handschriften verschiedenen Titel der Rede werden auf S. 1 aufgeführt. Der Text wird an manchen Stellen in je zwei Kolonnen gebracht.

Es folgt in Teil 2 (S. 82-133) eine Einführung in die von Niketas Seides in seiner Rede behandelten Kontroverspunkte, eine Darstellung der geschichtlichen und theologiegeschichtlichen Entwicklung der Beziehungen zwischen Rom und Byzanz. Die Hauptanklagepunkte gegen Rom waren das Filioque, die Azymen und der Primat (110ff; 130-133).

Im Mittelpunkt der ganzen Dissertation stehen die Streitgespräche, die im Jahre 1112 zwischen dem Mailänder Erzbischof Grossolano und den byzantinischen Theologen Eustratios von Nikaia, Euthymios Zigabenos und Niketas Seides stattgefunden haben (122ff.). Niketas gehörte zu den kaiserlichen Konzilstheologen. Er war Laie, wahrscheinlich Mönch. Wann und wo er geboren und gestorben ist, wissen wir nicht (127-129).

Teil 3 (S. 137-223) beschränkt sich auf einen Kommentar zu den Einwänden des Niketas gegen den römischen Primat. In diesem Teil wird zuerst dargelegt, wie die oberste Kirchenleitung in der Lehre der Westkirche erscheint, in ihrer "Entwicklung zum absolutistischen Primat", dann, wie man im Osten die oberste Kirchenlei-

tung auffaßte, vor allem in der Theorie der Pentarchie (S. 158ff.) und unter Betonung des synodalen Elementes (S. 168ff.). Nun erst werden beide Ekklesiologien konfrontiert (171-189). Unter dieser Rücksicht wird gehandelt über das apostolische Prinzip in Byzanz und die Andreaslegende, über Primat und Konzilien, Primat und Photios, über byzantinische Primatsansprüche und "das sogenannte Schisma von 1054" im Verhältnis zum römischen Primat. Die Argumente des Niketas gegen den Primat Roms sind 5 an Zahl: 1. Vom Alter des Christentums und des Priesteramtes her ist Rom nicht die älteste Stadt. 2. Noch auch ist es dies vom Alter der Weltregierungen her. 3. Rom ist nicht rechtgläubig. 4. Das "Ältere ist nicht ehrwürdiger". 5. Byzanz übertrifft alle Weltstädte. Bezeichnend für die rhetorische Argumentation des Niketas ist der, zwar schon vorher von anderen angestellte, aber nun im einzelnen durchgeführte Vergleich der fünf Patriarchate mit den 5 Sinnen, und das mit einem Wortspiel: *I*erusalem (Auge), *A*ntiochia (Geruchssinn), *R*om (Geschmackssinn), *A*lexandria (Gehörssinn) und Konstantinopel (Tastsinn). In umgekehrter Reihenfolge ergeben die Anfangsbuchstaben das griechische Wort "karai" (= "Häupter"). Rom steht nur an dritter Stelle, Konstantinopel zwar an letzter, doch "werden die Letzten die Ersten sein".

Teil 4 gibt einen Ausblick: die Auseinandersetzung über den römischen Primat in den Ostkirchen von 1112 bis heute: im 12. Jahrhundert, nach der Eroberung der Kaiserstadt (1204), bei den Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts, in den folgenden Jahrhunderten bis zum Unfehlbarkeitsdogma des 1. Vatikanischen Konzils und dem heutigen "Dialog der Kirchen über den Primat" (S. 226-250). Eine Zusammenfassung (S. 251-256) mit Quellen- und Literaturangaben bildet den Abschluß.

Die Rede des Niketas wird in einen möglichst vollkommenen Rahmen gestellt. G. unterstreicht, daß Niketas der erste Byzantiner sei, der das Thema des römischen Primates nach dem Jahre 1054 behandelt hat. Dies wird wohl auch der Grund sein, weshalb er sich eingehend nur mit den Einwendungen des Niketas gegen den Primat beschäftigt, obschon fast zwei Drittel der nun vollständig edierten Rede das Filioque betreffen (S. 214f.). Doch werden auch die Argumente des Niketas gegen das Filioque mitgeteilt, wobei Bilder der Trinität eine bedeutende Rolle spielen (S. 130-132). Theologisch sind die in der 21. Rede gegen das Filioque und den Primat vorgebrachten Argumente schwach. Sie haben vielmehr zeitgeschichtliche Bedeutung. Seitdem Niketas schrieb, hat sich das Bild der politisch und kirchlich bedeutenden Städte gewaltig verschoben.

Da G. jeweils mehr oder weniger eine Periode von anderthalb Jahrtausenden zu umspannen versucht, muß er sich in der Hinführung und im Ausblick auf zahlreiche Gewährsmänner verlassen, deren Meinungen kritisiert oder bestritten werden könnten. So z.B. die Urteile über die Patriarchen Photios (S. 175; 178-181) oder Kerullarios (S. 187), über die Bedeutung des Konzils von Florenz ("Das Bekenntnis der or-

thodoxen Konzilsväter zum Primat wog nicht mehr als ein Stück Papier".) (S. 232). Unter den großen byzantinischen Theologen des 14. Jahrhunderts (S. 230f.) hätte doch Gregorios Palamas erwähnt werden müssen, der sowohl Gegner des Filioque war wie des römischen Primates, mag er auch keine eigene Abhandlung über dies zuletzt genannte Thema verfaßt haben. Unter den zeitgenössischen russisch-orthodoxen Theologen wird Afanassieff genannt (S. 244ff.), der bedeutende russische Laientheologe Chomjakov aber übergangen.

Trotz einiger Ausstellungen bleibt die vorliegende Untersuchung gut abgerundet, in der Hinführung, im Kern und im Ausblick.

B. Schultze S. J.

Kenneth M. Setton, *Catalan Domination of Athens 1311-1388*. Revised edition, Variorum, London 1975, pp. xix-323, 8 ill.

Donald M. Nicol, *Meteora, the Rock Monasteries of Thessaly*. Revised edition, Variorum, London 1975, pp. xiv-210, XVIII ill., 1 carte.

Denis A. Zakythinos, *Le Despotat grec de Morée*. Ed. revue et augmentée par Chryssa Maltézou, t. 1: *Histoire politique*, t. 2: *Vie et Institutions*, Variorum, London 1975, pp. iii-395 et iv-432, 1 carte.

Les éditions Variorum inaugurent avec ces titres une formule nouvelle de ses réimpressions: les éditions revues. Ceux qui, comme nous, avaient regretté la simple réimpression d'ouvrages historiques qui, moyennant une mise à jour sommaire, auraient présenté les résultats actuels de la recherche sur le sujet, se féliciteront de cette initiative. Ces premiers essais sont plus ou moins heureux selon les cas: la part de révision, le nombre des ajouts et les moyens typographiques mis en œuvre, varient selon les ouvrages ici présentés. Les auteurs eux-mêmes ne sont pas tous également satisfaits du résultat (K. M. Setton, o.c. p. xi). Un examen plus détaillé permettra d'évaluer les mérites de ces réimpressions.

Quand Kenneth M. Setton publiait en 1948 son livre: *Catalan Domination of Athens*, un receuil de documents inédits sortait de presse à Barcelone: *Diplomatari de l'Orient català*, œuvre de Antonio Rubió y Lluch. Le regretté Raymond J. Loenertz O. P. publiait entre 1955 et 1964 plusieurs articles remarquables sur les duchés catalans. L'immense majorité des 350 ajoutes et corrections dans les notes et dans le texte de cette édition revue, se rapportent aux publications de ces deux auteurs. K. M. S. corrige, quand cela concerne un problème important, quelques unes des nombreuses erreurs commises par Rubió y Lluch. Quant à l'abbondante littérature, publiée sur son sujet depuis 1948, il a dû se contenter de le présenter dans l'avant-propos (pp. vii-xi) sans pouvoir vraiment l'integrer dans le texte ni dans l'index de cette réimpression. On le regrettera

avec l'auteur, comme on regrette l'absence d'une carte et de tables généalogiques, ce qu'avait déjà noté Joseph Gill dans sa recension de l'éd. originale (O.C.P. XVII, 1951, p. 493).

Les monastères des Météores, désertés par les moines et envahis par les touristes, ont sans doute fort changés depuis la publication du livre de D. M. NICOL en 1963. L'auteur décrit ces changements dans la préface et dans une nouvelle rédaction du texte aux pages 186 et 187 de cette édition revue et augmentée. Nos connaissances sur l'histoire et les trésors des Météores n'ont pas enregistré des découvertes et des développements aussi importants pendant la même période. Le premier volume du *Catalogue des Manuscrits des Météores* par N. A. Bees et une vingtaine de publications, parues entre 1962 et 1974, forment la bibliographie complémentaire appropriée, que l'auteur a utilisée pour améliorer et mettre à jour le texte et les notes de cette réimpression. Quatre illustrations supplémentaires et surtout une carte ont été fort heureusement ajoutées à l'ouvrage, comme l'avait suggéré Janin (Rev. Et. Byz., XXII, 1964, p. 288-290).

Sans être une refonte de l'ouvrage original, les deux volumes de Denis A. ZAKYTHINOS, *Le Despotat grec de Morée,* ont néanmoins subi un travail de correction et de mise à jour plus considérable que les livres que nous venons d'examiner. Chryssa Maltézou a entrepris et mené à bonne fin ce travail délicat avec autant de compétence que de soin. Des corrections discrètes ont été introduites dans le corps même du texte et des références aux publications récentes de documents ont été ajoutées en bas de page, en particulier: F. THIRIET, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise.*

La mise à jour plus complète, qui apporte des rectifications ou des explications plus amples au texte original pour y intégrer les données de sources nouvellement découvertes et les résultats des recherches modernes, a été placée en annexe; elle comporte 41 p. pour le premier volume, tandis que dans le second volume, ce sont essentiellement des additions bibliographiques.

La dernière partie du travail de révision consistait précisément à fournir, en plus de la bibliographie systématique de la 1e éd., reproduite sans changement, l'appareil bibliographique ayant servi à la mise à jour. On le trouvera en appendice du vol. I, pp. 359-371.

L'*Index Rerum* et l'*Index Nominum* des deux tomes ont été entièrement refondus, comprenant donc également les sujets et les noms de la partie neuve de cette édition. Une carte du Péloponèse byzantin pour la période de 1262 à 1460 est placée à la fin du second tome.

Quelques oublis inévitables et l'impossibilité pratique de présenter une bibliographie exhaustive ne peuvent nous empêcher de considérer cette réimpression comme parfaitement réussie: la sérieuse recherche scientifique et l'admirable ingéniosité requises pour la rédaction des notices, une précision méticuleuse dans la présentation typographique méritent tous nos éloges.

Ch. INDEKEU S. J.

Dumbarton Oaks Papers, Number twenty-eight, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington, District of Columbia, 1974, pp. 371 con circa 400 ill. nel testo e fuori testo.

Nei primi quattro articoli di questo volume vengono pubblicate le conferenze tenute dai rispettivi autori al Symposion su *Arte, Lettere e Società nelle Province bizantine* tenuto a Dumbarton Oaks nel maggio 1973. Hans Belting tratta della sopravvivenza nelle arti figurative, dei modelli bizantini e dell'uso che ne fecero artisti greci o latini nell'Italia Meridionale, dopo la caduta del dominio bizantino.

Kurt Weitzmann, partendo dall'esame delle « ampolle di Monza » e confrontandone le rappresentazioni con determinate icone conservate al Sinai, mette in luce l'esistenza di un'arte propriamente palestinese, comprovata dalle raffigurazioni di « luoghi santi ». Eseguite su oggetti vari, generalmente icone, quali « ricordi », queste raffigurazioni associano in un'unica composizione la rappresentazione di narrazioni bibliche e di luoghi santi, quali p. es. particolari della basilica di Betlem o della Anastasis.

A. H. S. Megaw tratta dell'architettura e delle arti decorative bizantine a Cipro in relazione all'arte della capitale. In particolare egli prende in esame le basiliche di Kourion, quella di S. Sphyridon (sic) a Tremetousha, di S. Epifanio a Salamis-Constantia, di Ayios Philon a Carpasia, tra quelle antiche; di San Nicola τῆς Στέγης, a Kalkopetria, e il catholicon del monastero di S. Giovanni Crisostomo a nord di Nicosia, del sec. XI, la chiesa della Panaghia Akariotissa a Lagoudera. Di queste chiese e di altre ancora vengono illustrati oltre l'architettura, i motivi decorativi, i mosaici pavimentali e gli affreschi.

Sulla base di notizie tratte dalla vita di San Nilo († 1004) e di un *brebion* di Reggio Calabria, André Guillou computa gli introiti che procuravano nell'Italia bizantina la produzione del vino e della seta. In appendice il lettore troverà enucleata la carriera di Argyros, il catepano d'Italia che fu intermediario tra Roma e Costantinopoli negli anni 1052-1054 e che sarebbe stato figlio di quel Meles che agli inizi del secolo, per ben due volte, aveva guidato la rivolta contro i bizantini.

Henry Maguire tratta delle descrizioni di opere d'arte presso autori bizantini. Esse rispondono ai canoni della ἔκφρασις. Spesso sono pure e semplici trascrizioni o plagi di scrittori più antichi. Vi sono però dei casi di descrizioni fatte *de visu*, ma anche allora lo scrittore bizantino si conforma allo schema dei *topoi* classici.

Muovendo dall'anno 1300, epoca nella quale il verso politico si era universalmente affermato, risalendo verso il sec. X, Michael J. Jeffreys ricerca le origini e la natura di questa forma metrica.

Lennart Rydén, il quale prepara l'edizione critica della vita di Andrea Salos, anticipa in questo articolo la pubblicazione del

testo greco con traduzione inglese e commento, di quella parte nella quale Andrea descrive la fine del mondo.

Tra le relazioni di scavi o restauri troviamo uno studio di Fikret K. Yegül sui capitelli trovati negli scavi delle terme e del ginnasio di Sardi ed inoltre una dettagliata ed interessantissima relazione di Susan Boyd sulla chiesa della Panaghia Amasgou (Monagri) a Cipro. Chiudono il volume due note: una di Nancy Patterson Ševčenko su di un'anfora e quattro coppe con decorazioni, acquistate da Dumbarton Oaks nel Libano; sarebbero state fabbricate in Syria, a Souwaidiye (= *Portus S. Simeonis* dei crociati), mentre i motivi sarebbero di origine iranica. La seconda, di George P. Majeska, si occupa di un medaglione raffigurante il profeta Daniele.

P. Stephanou S. J.

Dumbarton Oaks Papers, Number twenty-nine (cfr. rec. prec.) 1975, pp. 358.

I sei primi articoli di questo volume sono il contributo degli autori al *Symposion* tenuto nel 1974 a Dumbarton Oaks, sul declino della cultura bizantina nell'Asia Minore dal sec. XI° al XV°.

L'unità politica e sociale che collega tra loro le popolazioni dell'Asia Minore ancora agli inizii del sec. X, si sfalda progressivamente. Le genti di razza e cultura diversa che abitano quella regione nel corso del sec. XI, non sono più integrate politicamente e ancor meno culturalmente. Questo stato di cose, insieme all'antimilitarismo in voga nella capitale, sarà la causa della disfatta di Mantzikiert la quale, a sua volta, accelererà la disintegrazione (Peter Charanis, *Cultural Diversity and Breakdown of Byzantine Power in Asia Minor*, p. 1-20).

Il proposito di riprendere ad ogni costo Costantinopoli, — proposito peraltro contrario agli interessi delle popolazioni dell'Asia Minore — nutrito e perseguito dalle classi dirigenti le quali, abbandonata la capitale dopo il 1204, si erano rifugiate a Nicea, ha reso vano il tentativo dei Lascaris di formare una nazione fondata sulla comunità di razza, di cultura e di religione. Così l'ellenismo dell'Asia Minore ha trovato il suo fulcro piuttosto nella Chiesa Ortodossa alla quale deve quella passione antilatina che, nonostante tutto, ha reso sterili gli sforzi per unire le due parti della cristianità (H. Ahrweiler, *L'expérience nicéenne*, p. 21-40).

L'infiltrazione progressiva di tribù nomadi turcomanne rese sempre più precarie le condizioni di vita delle popolazioni greche rifugiatesi nelle città. I turchi a loro volta scardinarono le strutture amministrative dello Stato e della Chiesa cosicché, privati di ogni sostegno, i cristiani passarono via via all'Islam per godere di quei vantaggi che i sultani, espressione di popolazioni divenute sedentarie, garantivano ai suoi fedeli (Speros Vryonis, *Nomadization and Islamization in Asia Minor*, p. 41-71).

Un'eccezione a quanto era accaduto nell'Anatolia è costituita dalle regioni del Ponto. Antony BRYER (*Greeks and Turkmens: the Pontic Exception*, p. 113-149 + 4 tav.) mette in rilievo gli elementi politici — autonomia e centralismo locale — e geografici che, contro le regole di quanto accaduto in Anatolia, permisero ai greci del Ponto di conservare la loro identità religiosa e culturale fino allo scambio delle popolazioni di questo secolo.

Al tema del symposion Nicole THIERRY (*L'art monumental byzantin en Asie Mineure du XIe siècle au XIVe*, p. 73-111 + 47 planches) apporta la testimonianza dei monumenti archeologici, architettura e pittura. L'Autore distingue tre periodi, determinati dalla perdita e dalla riconquista parziale dell'Asia Min., cioè: A) I primi tre quarti del sec. XI; B) La fine del sec. XI e il XII; C) Il sec. XIII. Nella prima parte, di gran lunga la più importante, lo studio si estende anche ai monumenti dell'Armenia e della Georgia, mentre nelle altre due si limita a quelle regioni dell'Asia Minore che furono riconquistate dai bizantini.

La chiesa di Tomarza (presso Sövegen, a sud-est di Kayseri) è stata distrutta da un incendio nel 1921. Sulla base della pianta disegnata da Hans Rott il quale la visitò nel 1906, e delle fotografie prese nel 1909 da Geltrude Bell, Stephen HILL (*The early Christian Church at Tomarza*, pag. 149-164 + 31 tav.) ne studia le caratteristiche architettoniche. L'abside, pentagonale all'esterno, a ferro di cavallo all'interno, ha eccezionalmente c i n q u e finestre. Mancano *prothesis* e *diaconicon*. Non vi dovette essere una cupola, ma la torre centrale era probabilmente coperta da un tetto in legno di forma piramidale. La chiesa che risale agli inizii del sec. VI, probabilmente a prima del 529, è uno *specimen* di altri monumenti oggi spariti.

Shikebumi TSUJI (*The Headpiece Miniatures and Genealogy Pictures in Paris gr. 74*, pag. 165-204 + 15 tav.) attraverso uno studio comparativo rileva che l'artista del Paris. gr. 74, nell'illustrare il testo evangelico si è servito, oltreché del ciclo narrativo propriamente evangelico, anche di un ciclo iconografico che si ispirava alle celebrazioni liturgiche.

Lawrence NEES (*An Illuminated Byzantine Psalter at Harvard University*, p. 205-224 + 12 tav.) valorizza il salterio miniato della biblioteca di Harvard College Ms. gr. 3, ritenuto fin qui del sec. XIV, ma che in realtà risale al primo inizio del XII°. Esso è strettamente apparentato al salterio Berlin. 3807 ed appare quasi un'abbreviazione di un modello più esteso. Vi si rivela inoltre l'influsso crescente della liturgia nell'illustrazione dei manoscritti.

Sulle tracce di quanto sostenuto da Monneret de Villard a proposito del locale trasformato e degli affreschi romani nel tempio di Ammon a Luxor, approfondendo lo studio di questo ultimo, Ioli KALAVREZOU-MAXEINER (*The imperial Chamber at Luxor*, p. 225-252) sostiene che all'interno del *castrum* stabilito da Diocleziano nel tempio, quel locale era la sala di udienza dell'imperatore il cui trono sarebbe stato collocato nella nicchia.

Judith Herrin (*Realities of Byzantine Provincial Governement: Hellas and Peloponnesos,* 1180-1205), p. 253-284 + 1 tavola) utilizzando soprattutto le lettere di Nicetas Choniates, illustra l'attività delle tre strutture amministrative, ecclesiastica, militare e civile. Nella tavola a parte, il lettore troverà la lista dei comandanti militari (Μέγας δούξ), dei governatori (πραίτωρ) e dei metropoliti che si sono succeduti dal 1185 al 1205.

Jacques Ryckmans (p. 285-303 + 6 tav.) presenta uno studio sul cavallo di bronzo conservato nella collezione di Dumbarton Oaks ed una lettura delle tre iscrizioni che vi si trovano. Si tratta di una statua equestre della fine del sec. II° raffigurante probabilmente il donatore stesso, Hawf aṯat Yua ḏin, capo della tribù Gayman.

Dagli scavi vi sono due relazioni. La prima sui lavori alla moschea di Kalenderhane nella quale sono stati riportati alla luce il piano e le strutture di una basilica bizantina. Tra i ritrovamenti un bellissimo mosaico raffigurante la Presentazione al tempio, il coperchio di un sarcofago, diverse ceramiche ed il frammento di una icone dell'Annunziazione, in steatite (sono allegate 21 tavole). La seconda sugli scavi a Dibsi Faraj che viene identificata con la romana Athis o Neocaesarea sull'Eufrate, a sud di Barbalissus. Vi sono state riportate alla luce le fortificazioni dell'epoca di Diocleziano, il *praetorium,* le terme e due basiliche, una delle quali è un *martyrium.* Sono stati trovati frammenti abbastanza grandi di mosaici pavimentali e parietali (allegate 14 tavole).

Infine una prima nota di John W. Nesbitt sulla carica di οἰκιστικός che si riscontra su cinque sigilli della collezione di Dumbarton Oaks ed una seconda sul *praetorium* di Musmiye, abbattuto nel 1890, di cui Stephen Hill pubblica due fotografie prese nel 1875 dal missionario americano Selah Merill.

P. Stephanou S.J.

The correspondance of Athanasius I patriarch of Constantinople, an edition, translation and commentary by Alice-Mary Maffry Talbot (Corpus fontium historiae Byzantinae VII = Dumbarton Oaks Texts III), Dumbarton Oaks 1975, pp. LII-467.

Il terzo volume della collana dei «Dumbarton Oaks Texts», appartenente alla Series Washingtonensis del «Corpus fontium historiae Byzantinae» diretta da Ihor Ševčenko, contiene la corrispondenza tenuta dal patriarca Atanasio I con Andronico II Paleologo (1282-1328) e la famiglia imperiale. A stabilire il testo critico delle centoquindici lettere è stata chiamata una specialista di storia ecclesiastica, la studiosa americana Alice-Mary Maffry Talbot, la quale ne ha curato anche un esauriente commentario e la traduzione inglese.

L'epistolario è del massimo interesse per conoscere la storia dell'Impero e del Patriarcato costantinopolitano tra il Due e il Tre-

cento, giacché vi si riscontrano numerose notizie sull'organizzazione politica ed ecclesiastica della società e della Chiesa in quel periodo. Dall'epistolario si evince quanto premesse al patriarca la sorte del suo clero, assai poco scrupoloso invero nell'osservare i comandamenti di Dio e le raccomandazioni del patriarca medesimo. Non di meno, Atanasio è perseverante nel richiamare tutti, religiosi e uomini comuni, a rispettare la legge di Dio e sovente richiama l'attenzione dell'imperatore su abusi ed eccessi dei funzionari imperiali o degli stessi vescovi. Non rare infatti sono le occasioni nelle quali Atanasio con veemenza degna della più sincera letteratura anticlericale, si scaglia contro vescovi e basso clero, rei di non resistere alle tentazioni della gloria mondana, di amare il lusso, di non curare i doveri pastorali, di ordire intrighi. Nell'epistolario si risente viva l'eco del contrasto violento e profondo tra i sostenitori e gli oppositori della Chiesa di Roma a Costantinopoli, contrasto che caratterizza la vita politica ed ecclesiastica del XIII secolo. Pertanto assai gravoso risulta ad Atanasio il compito di sedare e riconciliare gli animi divisi all'interno del popolo, nell'ambito del clero, dentro la stessa corte. In tale difficoltà di tempi l'unico interlocutore di cui Atanasio si può fidare è l'imperatore Andronico II, del quale il patriarca pretese senza successo di condizionare la linea politica. La scarsa duttilità per le cose di questo mondo, l'inclinazione naturale alla pratica ascetica dell'umiliazione e del rigorismo morale fecero sì che Atanasio riuscisse poco gradito allo stesso imperatore. Così due volte fu nominato patriarca e due volte fu costretto a rassegnare le proprie dimissioni dalla prestigiosa carica (1289-1293 e 1304-1310) (cfr. a tal proposito le epp. 111, 112 e 115).

Nell'introduzione la Maffry Talbot, oltre a tracciare un profilo storico dell'interessante figura di Atanasio, giovandosi delle due *Vitae* che presto furono scritte sulla sua santità per soddisfare la devozione popolare, ne delinea anche le capacità culturali dalla lettura dell'epistolario. Ella offre poi dettagliate informazioni sui manoscritti che hanno trasmesso fino a noi il testo e tra essi riconosce come miglior testimone il *Vat. Gr. 2219*, a cui attingono i copisti dei due Parigini e del Napoletano. Notizie circostanziate la studiosa americana fornisce circa gli editori che dal Cinquecento ad oggi si sono occupati dell'epistolario e circa gli studi dedicati al patriarca, tra i quali si distinguono le ricerche del Laurent e della Laiou.

Scrupolosa è la lista delle abbreviazioni bibliografiche ed esauriente quella dei segni usati nel testo e in apparato. Il testo è corredato da apparato critico, che si presenta esauriente, e da apparato intermedio, ricco di riferimenti letterari e specificatamente biblici. Utile è il commentario, nel quale per ogni singola lettera l'Editrice stabilisce criticamente la data e il destinatario, sintetizza il contenuto, si sofferma a discutere passi o singoli vocaboli, degni di un'osservazione esplicativa o di un riferimento bibliografico. Chiudono il lavoro quattro indici di nomi propri, di vocaboli di rilievo e degli « incipit » delle singole epistole.

E. Merendino

Jan-Louis VAN DIETEN, *Entstehung und Überlieferung der Historia Rhomaike des Nikephoros Gregoras, insbesondere des ersten Teiles: Lib. I-XI*, Diss., AKU - Photodruck, Köln 1975, pp. 204.

L'opera studiata in questa tesi di dottorato è la nota *Historia byzantina* del noto pubblicista del secolo XIV, Niceforo Gregora. L'ultima edizione di essa è quella curata dallo Schopen e dal Bekker per il « Corpus scriptorum historiae byzantinae » di Bonn (voll. 3, 1829-1855), poi riprodotta nella *Patrologia Graeca* del Migne (voll. 148-149, Parisiis 1865).

Tale edizione, per quanto migliore delle precedenti, è ben lungi dall'essere soddisfacente rispetto alle esigenze critiche odierne. Il van Dieten, che ha già il merito dell'edizione monumentale delle orazioni, lettere ed opera storica di Niceta Choniate (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis, III [1972], XI/1, XI/2 [1975]), con questo lavoro dà inizio alle ricerche preliminari per una nuova edizione dell'*Historia* del Gregora.

Dopo alcuni cenni biografici essenziali sull'autore, nato verso il 1295 ad Eraclea sul Ponto e morto a Costantinopoli verso il 1361, il van Dieten passa in rassegna tutte le edizioni e le traduzioni in italiano, tedesco, francese e russo avute dall'opera (pp. 1-11). Segue immediatamente un lungo capitolo sull'articolazione e la formazione dei 36 libri che la compongono. Le osservazioni originali cominciano ad essere importanti e numerose, come ad esempio: 1) su 1700 pagine solo 700 sono di contenuto storico; le altre 1000 sono dedicate alle polemiche dogmatiche contro il palamismo, delle quali il Gregora fu protagonista e vittima; 2) l'opera è nata lentamente e si articola in quattro parti successive, il cui ordine di redazione non corrisponde a quello tràdito: i libri XXX-XXXI furono scritti e pubblicati prima dei libri XXVIII-XXIX; 3) gli ultimi due libri dovrebbero contarsi come XXXVII e XXXVIII, e il libro XXXVI è stato lasciato incompleto dal Gregora (pp. 12-29).

La tradizione mss. è rappresentata da 14 codici che contengono, fra l'altro, tutti i primi 11 libri, e da 4 codici che contengono soltanto frammenti dell'*Historia*. Come esige l'assunto, il van Dieten offre di ogni codice una descrizione codicologica e paleografica, nonché un'analisi del contenuto (pp. 30-60). Le pagine dedicate alla collazione dei codici e alla eliminazione dei meno autorevoli conducono anche a due conclusioni importanti: 1) l'*Historia* del Gregora ci è giunta in due filoni di tradizione ms., di cui uno risale alla prima edizione, e uno alla seconda, curata anch'essa dallo stesso Gregora apportandovi revisioni e correzioni; 2) dal filone della prima edizione deriva *Vat. gr. 165* (metà del sec. XIV), dal quale sono stati copiati il *Coislin 137* (secc. XIV-XV) e il *Taurinensis* C-III-2 (sec. XV); dal filone della seconda edizione deriva il *Marcianus gr. 405* (sec. XV), di cui sono copia vari altri codici, fra cui forse il *Vindobon. supplem. gr. 166* (secc. XIV-XV), che, tuttavia, mostra influssi del primo filone (pp. 61-105).

Poiché Gregora ha incorporato nei libri I-XI della sua *Historia* ben 12 suoi scritti minori (discorsi, monodie, elogi, ecc.) che posseggono una tradizione ms. indipendente, il van Dieten s'è sobbarcato anche allo studio dei rapporti tra l'*Historia* e tale tradizione, facendo così la descrizione e collazione di altri 35 codici (pp. 106-136), dei quali poi compone lo stemma (pp. 137-183).

Da tale analisi il van Dieten ricava facilmente alcune conclusioni molto utili per la ricostituzione del testo critico. Ne accenniamo una sola. La redazione del testo fu lenta, lunga e in continuo *fieri*; le aggiunte e le soppressioni che esso ricevette o subì man mano che il Gregora andava scrivendo l'opera e l'andava divulgando tra gli amici o in mezzo al pubblico, dimostrano indirettamente le vicende drammatiche in cui si svolgeva la vita dello Storico bizantino, e direttamente spiegano la varietà e complessità della tradizione ms.

Il lavoro del van Dieten rivela tanta bontà di metodo e tanta dottrina, da far auspicare il proseguimento delle sue ricerche fino all'edizione critica dell'*Historia* del Gregora. Oltre tutto, una tale edizione rappresenterebbe un contributo essenziale per lo studio della « questione palamitica », che negli ultimi decenni ha ripreso a far scorrere fiumi d'inchiostro.

C. Capizzi S. J.

David Jacoby, *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*. Préface de Paul Lemerle, Variorum Reprints, London 1975, pp. 372.

Come propone il titolo, la raccolta di articoli pubblicati da David Jacoby, allievo di Lemerle e docente all'Università ebraica di Gerusalemme, tratta due aspetti della civiltà bizantina. I primi quattro articoli di studi demografici riguardano l'accertamento della popolazione di Costantinopoli (art. I), la dislocazione dei quartieri ebraici della capitale dell'Impero (art. II), inoltre la popolazione rurale dal Duecento al Quattrocento (art. III), e per ultimo, sotto il profilo fiscale, la storia, nel Trecento e Quattrocento, dello « zovaticum », una tassa fissata dai Veneziani nella Morea occupata. Gli altri studi dello Jacoby, di non minore interesse, trattano alcuni aspetti dell'avventura della Compagnia catalana in Grecia, la feudalità dei Franchi in Morea e alcune forme giuridiche di comproprietà grecofranca nella Morea del Duecento e Trecento (artt. V, VI, VIII), e per ultimo una utile ricerca sulle diverse versioni della *Cronaca di Morea* (art. VII). Chiude il volume uno studio prosopografico su Giovanni Lascaris Calophéros e una recensione dell'Autore sullo stesso personaggio.

Nella raccolta purtroppo non sono compresi gli articoli dedicati da Jacoby agli Ebrei veneziani (in *Rev. Et. Juives*, 131 [1972] 397-

410) e a David Mavrogonato di Candia (in *Thesaurismata*, 9 [1972] 68-96), mentre lamentiamo l'impossibilità di accedere a due ricerche scritte in ebraico e pubblicate nella rivista « Zion », che riguardano *The Jews in Chios and Genoese rule (1346-1566)* e *Venetian diplomatic protection to Jews in Constantinople in the 14th and 15th centuries.*

Il pregio visibile in ogni lavoro e che garantisce il lettore non specialista della genuinità dei risultati acquisiti si manifesta nel metodo rigoroso con cui Jacoby costruisce lentamente la sua tesi (si noti la prudenza con cui l'Autore stabilisce la portata demografica della Capitale), mettendo a profitto il riscontro bibliografico moderno o la fonte storica solo dopo personale accertamento.

Si può considerare la miscellanea un utile bilancio che l'Autore può tirare innanzi tutto con se stesso, offrendo al lettore quanto egli ha finora indagato e scoperto. Questa raccolta infatti comprende quasi tutta la produzione scientifica dell'Autore, di cui delinea e chiarisce il settore di competenza. Mi sembra utile a tal proposito rimandare l'attenzione del lettore sulla monografia dedicata da Jacoby a *La féodalité en Grèce médiévale. Les « Assises de Romanie »: sources, application et diffusion*, Paris, 1971, nella quale ancora una volta lo studioso israeliano ricerca e indaga sulle istituzioni giuridiche della Grecia medievale al tempo dei Latini.

Non nascondiamo la nostra preferenza per gli studi che l'Autore ha dedicato agli aspetti giuridici o più ampiamente sociali della civiltà bizantina del Tre e Quattrocento e nei quali egli ha messo a profitto il suo innato buon senso, la prudenza del giudizio e la perspicua serietà d'indagine.

E. MERENDINO

Johannes KODER und Friedrich HILD, *Hellas und Thessalia* (Tabula Imperii Byzantini, Band 1), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1976, pp. 316, 2 carte.

Il progetto di una « Tabula Imperii Byzantini » annunziato già dal Prof. Hunger nel XIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini ad Oxford ed intrapreso sotto gli auspici dell'Accademia delle Scienze austriaca entra con questo primo volume nella fase di attuazione. Muovendo dalla fondazione di Costantinopoli fino alla sua caduta in mano agli Osmanli e considerando l'Impero nella sua massima estensione sotto Giustiniano I e Basilio II, se ne intende dare un'immagine storica e geografica. Sono così previsti circa 40 volumi con allegate le relative carte geografiche (Scala 1:800.000).

Questo primo volume è consacrato al « tema » Ellade e alla eparchia Tessaglia. A causa della loro posizione geografica e dei legami amministrativi vi sono comprese anche l'Eubea, le isole Sporadi e quelle del golfo Saronico.

Nell'introduzione, dopo uno sguardo generale sulle caratteristiche geografiche della regione ne vengono delineate le travagliate

vicende storiche e lo sviluppo amministrativo. Viene quindi illustrata l'organizzazione ecclesiastica — sedi metropolitane e vescovili — prima e dopo l'annessione dell'Illirico al patriarcato di Costantinopoli, quindi, dopo la quarta crociata, lo stabilirsi della gerarchia latina, degli ordini militari e di quelli monastici occidentali. L'Autore tratta poi delle vie di comunicazione, strade e linee di navigazione, degli insediamenti, città fortificate e villaggi, dei monasteri e delle fortificazioni.

Nel corpus dell'opera, ad ogni voce, un segno convenzionale specifica se si tratta di città, chiesa, monastero ecc.; ne viene data la posizione in gradi di longitudine e latitudine; seguono le notizie storiche relative le quali spesso si estendono anche al periodo metabizantino, e l'indicazione dei monumenti con informazioni sulle loro attuali condizioni. Sono ugualmente riferite le fonti e la bibliografia. Due indici particolareggiati facilitano la consultazione dell'opera. Al volume sono inoltre allegate due carte, topografica l'una, tematica l'altra. In questa seconda, segni convenzionali di colorazione diversa indicano il genere di monumento, città, sede episcopale, convento, fortezza etc. ed il periodo al quale esso risale.

Ci sia lecito rilevare un'omissione che non ci sembra volontaria. Manca un qualsiasi accenno al monastero di Varnakova (Βαρνακόβης) del sec. XI, situato pochi kilometri a nord-est di Eupalion del quale ha trattato dettagliatamente il Prof. A. K. Orlandos (Ἡ Μονὴ Βαρνάκοβας, Atene 1922). Quel che ci fa ritenere che questa omissione non sia stata volontaria è che in appendice a questa stessa pubblicazione il Prof. Orlandos ha descritto nei particolari anche la chiesetta (non « convento ») di San Giovanni il Teologo, nei pressi sempre di Eupalion, menzionata dall'Autore. Quest'ultimo tuttavia nella bibliografia ha esclusivamente citato un articolo dello stesso Orlandos (Σταυρεπίστεγοι ναοὶ) nel quale però, della chiesetta di San Giovanni si trova solo una semplice menzione. Inoltre nell'indice geografico non è indicato il convento di H. Georgios Branas del quale si fa menzione alla voce « Marathon ».

Eseguita con grande diligenza e fondata su ricchissima documentazione, questa pubblicazione è l'inizio promettente di un'opera di consultazione, preziosa per quanti si interessano alla storia ed alla cultura dell'impero bizantino.

P. Stephanou S. J.

Hagiographica et Monastica

Sofia Boesch Gajano, *Agiografia altomedievale*. Testi a cura di S. B.G., Società editrice il Mulino, Bologna 1976, pp. 304.

Questa raccolta di nove contributi agiografici di altrettanti studiosi moderni mira a introdurre ai metodi e alle prospettive storio-

grafiche con cui oggi i cultori di agiografia si accostano (o potrebbero e dovrebbero accostarsi) alle fonti di essa, specialmente a quelle narrative: Atti e Passioni di Martiri, Vite di monaci e vescovi, Leggende edificanti, ecc. Come spiega la Boesch Gajano, a delimitazione cronologica dei contributi s'è scelto l'alto medioevo « per le profonde modificazioni economiche, sociali, culturali e religiose dei secoli XI e XII, che non potevano non coinvolgere il culto dei santi, sia per tipi di santità, sia per forme di culto »; in secondo luogo, perché s'è voluto « privilegiare, almeno in prima istanza, i secoli in cui quel culto è nato ed ha acquisito alcuni caratteri destinati a perpetuarsi nel tempo » (pp. 8-9).

Comunque, la varietà del panorama tracciato dai nove contributi si annunzia chiaramente fin dall'introduzione della Boesch Gajano, nella quale essa inquadra storicamente i singoli autori dei saggi e mostra la fisionomia propria del loro pensiero agiografico (pp. 7-48). Le prospettive di tale pensiero variano come varia la scuola o l'ideologia, di cui ogni autore è rappresentante o portavoce; perciò esse sono ora complementari ora contrastanti.

In primo luogo il bollandista Hippolyte Delehaye riassume con la nota chiarezza concettuale e felicità espressiva le esigenze di rigore storico e filologico di lui e dei suoi Confratelli, tutti protesi alla ricerca di evidenze scientificamente incontestabili per la giustificazione ed epurazione del culto dei Santi; ed è notorio che tali esigenze conducono alla svalutazione storica (in senso filologico-positivistico) delle « leggende agiografiche » (pp. 49-71). Una loro rivalutazione « psicologica » viene tentata — e non senza successo — da Heinrich Günther (pp. 73-84). Da questo saggio in poi il discorso si allarga. Mentre Alba Maria Orselli ricerca i presupposti assai complessi che danno origine all'idea del « santo patrono cittadino » nei secoli VI e VII (pp. 85-104), il noto storico dell'Italia longobarda, Gian Piero Bognetti, indaga i « fatti politici e sociali » di cui il culto dei Santi è come il « riverbero » — ciò, almeno, nel regno dei Longobardi (pp. 105-143).

Nei cinque contributi seguenti l'aspetto sociologico viene privilegiato, cioè viene ad occupare non solo il centro, ma talora lo spazio intero della problematica e delle conclusioni metodologiche a cui giungono gli autori. Il cecoslovacco František Graus scruta « le funzioni del culto dei santi e della leggenda » agiografica attraverso gli schemi del materialismo storico, deducendo conclusioni prevedibilmente unilaterali e malcelatamente antireligiose (pp. 145-160). Il tedesco Karl Bosl cerca di evidenziare il « santo nobiliare », che sarebbe stato l'espressione dell'ideale della società e della cultura gallo-merovingica e bavarese dei secoli VII e VIII (pp. 161-190). La francese Evelyne Patlagean cerca di applicare l'analisi strutturale all'agiografia bizantina sottolineando (giudiziosamente, a nostro avviso) che essa non è una « letteratura popolare », ma un'opera d'ambiente monastico (sarebbe stato necessario precisare: *in gran parte*) che si rivolge « alla intera società » e che quindi permette, fra l'altro,

lo «studio di strutture religiose in corso di mutamento storico, messe per di più per iscritto nella stessa società in cui funzionano» (pp .191-213).

Il noto storico Jacques Le Goff, analizzando i rapporti tra « cultura ecclesiastica e tradizioni folkloristiche nella civiltà merovingia », mostra l'importanza delle fonti agiografiche, le quali contribuiscono ad evidenziare la complessità e la mutevolezza di quei rapporti, che, in ultima analisi, rispecchiano le relazioni dei vari strati sociali e culturali della Francia precarolingia (pp. 215-226). Finalmente Pierre Delooz studia la canonizzazione dei Santi sotto l'aspetto sociologico, mettendo in risalto le forme storiche con cui si è giunti a « canonizzare » un Santo (vero o supposto): tali forme rivelano notevoli incidenze sociologiche. Riveste un valore particolare, secondo il Delooz, l'analisi dei « criteri di santità ». Tale analisi e l'esame di tutti i fatti che ci rivelano la santità come « un'importante strada di accesso verso la conoscenza delle società religiose, verso la conoscenza della sociabilità e dell'energetica che forma la coesione e il dinamismo dei gruppi sociali », aprono « nuove prospettive sulla possibilità della spiegazione in sociologia [...]. La strada che sembra aprirsi condurrebbe sicuramente ai confini tra la sociologia e la teologia, come pure tra la sociologia e la storia, costringendo queste discipline a definirsi in rapporto l'una con l'altra, e permettendo loro di valutare, in modo più profondo di quanto non si sia tentato fin qui, la natura e l'ampiezza del loro rapporto » (pp. 258-259).

Questa conclusione del saggio del Delooz si attaglia, secondo noi, al contenuto e al senso di tutto il volume, anche se il contenuto e il senso di più di un contributo vi ripugnino. Situandosi in campo agiografico, lo storico e il sociologo rischiano di spiegar tutto senza aver capito nulla, se vogliono far a meno del teologo; giacché non è possibile capire l'*operari* del Santo quando si trascura di comprendere, mediante la teologia, il suo *esse*: ci si perde nel fenomenologismo della santità esponendosi a tutti gli equivoci e le storture possibili.

Tenendo presente lo scopo a cui mira, come dicevamo, il volume, non dubitiamo che esso costituisca un valido contributo alla diffusione delle acquisizioni di metodologia agiografica nell'ambiente italiano, tutt'altro che ricco di pubblicazioni simili. Che poi tale contributo, nonostante la diligenza con cui i nove testi sono stati scelti, tradotti e introdotti, presenti dei limiti invalicabili di struttura, è suggerito indirettamente dalla ricca bibliografia sistematica e ragionata con cui si avvia il lettore ad « ulteriori approfondimenti » (pp. 261-300).

C. Capizzi S.J.

Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens. Apophtegmes des pères du désert*, coll. *Points*, série *Sagesses*, vol. 1, Le Seuil, Paris 1976, 186 pages, 11.5×18 cm.

Qu'une collection à grand tirage décide d'inaugurer la série *Sagesses* par un volume sur les Apophtegmes, est un signe des temps.

L'intérêt pour les diverses tendances spirituelles est un fait évident, mais la tradition chrétienne semblait trop usée et trop connue pour pouvoir répondre à cette soif. Ce petit livre montre combien pure et fraîche est encore cette eau vive, après plus de quinze siècles.

« Rompant avec la civilisation de leur époque, des hommes prirent alors leurs distances par rapport aux communautés chrétiennes des villes et partirent dans le désert... En quelques décennies, les cabanes et les grottes dans lesquelles s'étaient installés les premiers ermites attirèrent tellement d'hommes voulant partager leur vie que de véritables colonies monastiques se constituèrent dans les déserts... Après bien des tâtonnements, la modalité la plus commune adoptée fut la suivante: on passerait la semaine dans son ermitage et, le samedi-dimanche, on se retrouverait à l'église et dans ses dépendances pour chanter ensemble l'office nocturne, célébrer l'eucharistie et régler les quelques questions de gestion qu'il fallait bien résoudre » (p. 5-6).

Dans une brève mais suggestive introduction (p. 5-12), J.-Cl. Guy donne l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur les apophtegmes et sur les ermites des déserts d'Égypte des 4e-5e siècles. La réputation de l'auteur n'est plus à faire: c'est sans aucun doute un des meilleurs connaisseurs de cette littérature, et ses *Recherches sur la tradition grecque des « Apophtegmata Patrum »*, publiées par les Bollandistes en 1962, sont un classique. Ici, l'auteur a cherché à dégager ce qu'il considère comme le « noyau primitif » de la série alphabétique de ces paroles des Anciens.

* * *

Comment approcher ce livre?

Ce n'est pas un livre de lecture: on risquerait une indigestion spirituelle! Il faut plutôt s'y promener, comme à travers un beau paysage un jour de soleil, et y cueillir au passage une sentence, fruit de milliers de jours d'expérience désertique, la savourer, la retourner dans tous les sens, pour en dégager la moelle.

Ce n'est pas non plus un livre de doctrine: ces Anciens n'en avaient pas. Ils nous offrent plutôt une multitude de chemins, de voies vers Dieu. Et c'est par là que ce livre offre, non pas une philosophie ou une théologie, mais vraiment une sagesse, une manière profonde d'affronter la vie, les hommes, et surtout soi-même.

Nous voudrions ici, par quelques exemples, éclairer ce double aspect des apophtegmes.

* * *

Ainsi, Jean de Perse (p. 81-83) mise sur le détachement total de tout bien, en liaison avec le don total aux autres: ce qu'il possède appartient à tous. « Que si quelqu'un venait pour lui emprunter quelque chose, il ne le donnait pas de lui-même, mais disait au frère: "Va, prends toi-même ce dont tu as besoin"; et quand on le lui rap-

portait, il disait: "Remets-le à sa place"; et si l'emprunteur ne rapportait pas l'objet, il ne lui disait rien » (p. 82-83).

Au contraire, Isaac le Thébain (p. 84) ou Nil (p. 114) mettent l'accent sur le recueillement.

Isidore le Prêtre fuit les hommes autant qu'il le peut (p. 80-81); alors que Lucius, interrogé par Longin qui lui disait « je veux fuir les hommes », lui répond: « Si d'abord tu n'as pas vécu droitement avec les hommes, tu ne pourras, étant solitaire, vivre droitement » (p. 91). La vie monastique s'adresse uniquement aux hommes capables de vivre dans le monde!

Pour Abba Joseph de Panépho (p. 78-80), la vie monastique, c'est un feu consumant. « Tu ne peux devenir moine, dit-il à son disciple Lot, si tu ne deviens tout entier comme un feu qui se consume! ». Et au même disciple, qui lui avait exposé ses pratiques et lui demandait, tel le jeune homme riche, « que dois-je faire de plus? », Joseph ne répond pas. Mais « il se leva, étendit ses mains vers le ciel, et ses doigts devinrent comme dix lampes de feu, puis il lui dit: "Si tu veux, deviens tout entier comme du feu "». La parole de l'Ancien tire sa force transformante de la vie même de l'Ancien.

* * *

Ainsi, ce sont diverses voies (nous dirions aujourd'hui spiritualités) qui sont offertes aux disciples. Et l'on comprend que ces disciples allaient au début d'un Ancien à l'autre, à la recherche d'un Maître spirituel. Laquelle de ces voies est la meilleure? Voici la réponse d'Abba Nisthérôos le Grand, l'ami de saint Antoine: « Toutes les actions ne sont-elles pas égales? L'Écriture dit qu'Abraham était hospitalier et que Dieu était avec lui, qu'Élie aimait la paix intérieure et que Dieu était avec lui, que David était humble et que Dieu était avec lui. Donc, ce que tu vois que *ton âme désire selon Dieu*, fais-le, et garde ton cœur! » (p. 114).

C'est celle Loi fondamentale de la liberté intérieure que nous enseignent ces Maîtres spirituels; être à l'écoute de ce que l'âme désire *selon Dieu*. Ce qui est bon pour l'un, n'est pas nécessairement bon pour l'autre. De là, la nécessité du discernement, don que Dieu fait à quelques Anciens du désert.

* * *

Concluons ce florilège par cette sentence d'Abba Félix, que des frères suppliaient de leur dire une parole: « Désormais, répond-il, il n'y a plus de parole. Car lorsque les frères interrogeaient les Veillards et faisaient ce qu'ils disaient, Dieu montrait comment parler. Mais maintenant, puisqu'ils interrogent sans faire ce qu'ils entendent, Dieu a retiré aux Vieillards la grâce de la parole, et ils ne trouvent plus que dire, puisqu'il n'y a plus de travailleurs » (p. 170).

A quoi sert, en effet, la parole, si l'agir ne suit pas? Ces « paroles des Anciens » publiées par le Père Guy, sont en vérité une *ini-*

tiation à l'agir. Par la qualité du choix, comme par l'agrément de la traduction et la commodité de la présentation, cet ouvrage est à conseiller à un très large public; prêtres, religieux, religieuses, laïcs... toute personne en quête de Dieu, en quête de vie droite. En un temps où l'on se tourne de préférence vers les sagesses orientales non chrétiennes, ne serait-il pas sage, précisément, de se tourner aussi vers cette sagesse orientale chrétienne qui a donné naissance à la vie monastique, « philosophie chrétienne » par excellence?

Quiconque, mis en goût par ce petit ouvrage, voudrait aller plus loin, trouvera la presque totalité des « Paroles des Anciens » (traduites des diverses langues orientales: arménien, copte, éthiopien, géorgien, grec et syriaque [il ne manque que l'arabe]), accessible dans les trois beaux volumes de Dom Lucien REGNAULT, *Les sentences des Pères du Désert* (Solesmes, 1966, 1970 et 1976), avec près de 200 pages de tables. Le livre du Père Guy, qui n'a pas les mêmes prétentions scientifiques, comporte deux tables: une concordance entre les apophtegmes publiés ici et les séries alphabétique et systématique (p. 175-183) et un index alphabétique (p. 185-186). Souhaitons à ces diverses publications la large diffusion qu'elles méritent.

SAMIR, Khalil S. J.

Garcia M. COLOMBÁS, O.S.B., *El monacato primitivo*, tome I: *Hombres, hechos, costumbres, instituciones*. XIX+376 pages. Tome II: *La Espiritualidad*, IX+398 pages (Biblioteca de Autores Cristianos n° 351 et 376) La Editorial Catolica, Madrid 1974, 1975, (prix: 360 et 450 pesetas).

Le savant bénédictin de Montserrat auquel l'on doit déjà, en 1954, dans la même collection (B.A.C. n° 115, 2e éd. en 1968) un remarquable *San Benito, su vida y su regla*, avec la collaboration de deux de ses confrères, les RP. PP. Leon M. Sansegundo et Odilon M. Cunill, nous livre à présent à vingt mois d'intervalle une imposante étude sur le monachisme des origines jusqu'à la fin du Ve siècle.

Le titre du premier tome en indique clairement le contenu. Il s'agit d'un vaste panorama historique par lequel l'auteur, après avoir consacré un chapitre aux « origines du monachisme chrétien » fait parcourir au lecteur, d'après un plan à la fois chronologique et géographique les différentes créations monastiques, tant érémitiques que cénobitiques d'Orient et d'Occident. L'Egypte a droit, comme de juste à deux chapitres nuancés, cependant, que l'Occident, à l'exception de Rome et l'Italie (ch. 7) et de la Gaule (ch. 8), est plus brièvement traité, les limites choisies par l'auteur ne lui permettant pas d'aborder l'âge d'or du monachisme hispanique ou celtique, ni même la Règle bénédictine et sa diffusion. On pourra regretter ces restrictions, mais c'eût été allonger cette étude d'une bonne moitié,

et compliquer à l'excès la synthèse de la 2e partie. Ce premier volume s'achève par un dixième chapitre intitulé: « Los monjes y el mundo exterior » (p. 301-365) destiné à souligner certains espects du monachisme qui ne pouvaient être commodément traités dans le cadre de régions déterminées. L'auteur aborde le problème du recrutement et de la culture des premiers moines, insiste ensuite sur leur rôle dans les déviations et les controverses dogmatiques (p. 307-330), leurs rapports avec les évêques, — rapports où se manifeste une certaine tension entre charisme et hiérarchie, — et traite enfin des relations des moines avec l'Etat romain (question du service militaire notamment) et avec l'opinion publique ainsi que de leur rôle caritatif: seul aspect incontestablement positif, car le monachisme fait figure dans ces pages d'élément perturbateur, par suite de « l'ignorance et du manque de culture de l'immense majorité » de ses représentants (p. 307).

Si la conception du plan de la première partie était assez aisée, il n'en allait pas de même pour la spiritualité, d'autant plus que les présentations *d'ensemble* sont ici encore plus rares que les études purement historiques.

Dans le premier chapitre, « nature et genèse de la spiritualité monastique » (p. 3-27) le Père Colombás souligne le caractère insolite d'une telle expression, étrangère aux premiers moines pour qui le salut et perfection coïncident pratiquement. L'auteur conclut à la pénétration mutuelle de plusieurs courants tout en affirmant l'existence d'une spiritualité *unique* « fondée sur le renoncement, la séparation du monde, la solitude, l'ascèse, et tournée vers la prière continue, la contemplation et la charité parfaite » (p. 27).

Avant d'aborder ces différentes caractéristiques de la vie monastique, un chapitre (p. 27-75) retrace la doctrine de ses principaux « théoriciens »: Origène, en tant que précurseur, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Evagre le Pontique et Cassien, ce qui nous vaut en outre quelques pages sur Macaire et le Liber Graduum que le premier volume, pour des raisons évidentes, n'avait pu accueillir. Au chapitre III « Sources de la doctrine monastique » (p. 75-109), c'est à dire, la Bible, la « tradition des anciens » et la philosophie grecque, le Père Colombás retrouve un domaine où il était particulièrement qualifié par ses travaux antérieurs. Après avoir traité le fondement de la vie monastique: « le renoncement et la fuite du monde » (ch. 4 p. 109-141), l'auteur nous fait parcourir les étapes de l'ascension spirituelle: ch. V p. 141-174 sur le cheminement vers la perfection, les vertus du « voyageur » et les grâces qui lui sont accordées; « l'ascétisme corporel » (ch. VI p. 175-228), où l'on saura gré à l'auteur d'avoir accordé de l'importance à certaines pratiques moins étudiées d'ordinaire, comme le silence et la veille sur lesquels nous nous proposons de donner ultérieurement une contribution; « l'ascétisme spirituel » (ch. VII p. 228-278) c'est-à-dire le combat spirituel, le discernement des esprits et l'acquisition des vertus; « le paradis retrouvé » (ch. VIII p. 278-314), thème déjà abordé plus

haut p. 141-144, à savoir les « grâces surnaturelles — apatheia, pureté de cœur, gnosis, parrhesia sont des dons de l'Esprit Saint — par lesquelles l'existence du moine devient une vie véritablement *nouvelle* et qui font de lui un véritable « homme spirituel »; enfin la prière et la contemplation constituent conformément au plan annoncé p. 27, la matière des deux derniers chapitres: en premier lieu l'idéal de la prière continuelle et les étapes inférieures » que sont la prière liturgique et la *lectio divina* (ch. IX p. 315-357), en second lieu les « étapes supérieures »: la contemplation des simples, — mystique dioratique et souvenir de dieu (Mnêmê théou) — et celle du monachisme savant (ch. X p. 357-391).

Il faut signaler que la spiritualité exposée dans la seconde partie est avant tout orientale, car l'apport bénédictin et celtique notamment est postérieur aux limites chronologiques de l'ouvrage. Les textes de Cassien sont, il est vrai, continuellement utilisés, mais cet auteur n'en demeure pas moins un témoin de l'Orient, de la Basse-Egypte en particulier. D'autre part, à lire le résumé ci-dessus on aura peut-être l'impression de certaines redites, tant il était difficile à l'auteur de faire un exposé linéaire, dans un domaine où tout se tient. Une réserve plus sérieuse: l'idée, en partie fallacieuse, que l'on pourrait dégager du plan même de l'ouvrage: la contemplation n'est pas toujours le couronnement de l'ascèse, elle en est parfois le principe. Selon un apophthegme cité d'ailleurs p. 363 dans le dernier chapitre: « C'est parce que nous négligeons la contemplation que nous sommes les captifs des passions charnelles (Théonas, 1, PG 65/197) ». On comprend bien que les doctrines issues du « monachisme savant » aient fourni les grandes articulations de cette étude, mais il était alors malaisé de nuancer toutes les perspectives, en accordant aux « simples » une place convenable.

Certains aspects de la vie monastique, l'hospitalité, le sacerdoce des moines, abordés dans le premier tome, sont passés sous silence dans le second, où ils auraient pu donner lieu à un développement doctrinal. Un point important est traité, selon nous, de façon trop restrictive: la chasteté. « Ce qui nous intéresse ici, déclare l'auteur, est [son] aspect ascétique, et, plus concrètement, ce qui se réfère à l'ascétisme corporel » (p. 206). Sans doute l'état de virginité n'est-il qu'un *moyen* en vue de la contemplation; il est vrai d'autre part que Grégoire de Nysse, par exemple, dans son traité de la Virginité, n'en analyse guère les fondements scripturaires (pas de citation de Mt. XIX,12 ni de Luc XX,34-36; cf. M. Aubineau, S. Chrétiennes 119 p. 211). Mais il ne manque pas d'auteurs de l'époque envisagée pour en relever l'aspect eschatologique. En Orient, voir notamment S. Jean Chrysostome, de Virgin. 79, 2, éd. SC 125 p. 378; cf. Ep. ad. Olymp. II,6; l'œuvre du grand docteur contient au moins 18 citations de Mt. XIX,12. Pour les Pères latins on trouvera des références dans l'article *Immortalité* d'A. de Solignac, Dict. Spir. VII (1970) c. 1610-12.

Enfin une lacune, le problème de l'esprit apostolique du monachisme (le Père Colombás traite bien t. II p. 8-13 de la *vie aposto-*

lique, mais il s'agit là de la vie parfaite en tant qu'imitation des apôtres dont Luc, Act. IV,32-34, a vanté le détachement). Le courant largement dominant, en Orient du moins, s'oppose fermement à l'apostolat du moine. Cette mise en garde aurait mérité d'être signalée, en même temps que les recommandations contraires de S. Jean Chrysostome, partisan résolu d'activités caritatives entreprises par les moines et les moniales (cf. J. M. Leroux, *Monachisme et communauté chrétienne d'après S. Jean Chrysostome*, in Théologie de la Vie monastique. Études sur la tradition patristique, Paris, Aubier, 1961 p. 182-189).

D'un ouvrage d'une telle ampleur, on ne saurait naturellement exiger une bibliographie très complète. Les premières pages du t. I (p. XIII-XIX) rassemblent les ouvrages qui seront cités en abrégé dans les notes. A ces 180 titres environ, s'ajouteront les notes bibliographiques des sujets traités dans les chapitres ou même des paragraphes: au total c'est sans doute à près d'un millier d'études auxquelles il est renvoyé ce qui suffirait à montrer l'ampleur de l'information de l'auteur, sans parler d'innombrables références à de multiples éditions souvent très récentes. On eût souhaité toutefois que dans le tome I la distinction soit mieux établie entre les sources et les travaux d'érudition, l'indication des premières étant trop succincte à nos yeux ou trop dépendante des manuels de patrologie. Il est regrettable d'autre part que cette richesse bibliographique ait été déparée par de nombreuses coquilles (qui rendent dans quelques cas l'identification malaisée), ainsi: t. I p. 144 n. 51; p. 149 n. 73; p. 166 n. 38; p. 167 n. 39; p. 205 n. 50; p. 211 n. 1; p. 225 n. 40; p. 249 n. 38; p. 253 n. 48; t. II: p. 45 n. 50; p. 116 n. 31; p. 121 n. 69; p. 218 n. 217; p. 331 n. 81 (?); p. 348 n. 141.

Terminons par plusieurs souhaits; qu'au deux « indices de temas y autores » (t. I p. 367-376, t. II, 393-398) s'ajoutent, en cas de réédition, deux indices: l'un des passages bibliques, l'autre des textes monastiques cités, et que le tome I s'enrichisse de quelques cartes géographiques voire de quelques plans de fouilles, ce qui réhausserait l'intérêt des indications archéologiques fournies par l'auteur.

Les quelques réserves que nous avons formulées n'enlèvent rien à la valeur de ces deux volumes extrêmement utiles et de consultation aisée, où le souci de la définition des termes se joint à la modération des appréciations. En attendant quelques grandes éditions critiques qui font encore défaut — notamment celles des Apophthegmes — le travail du Père Colombás est à présent la plus vaste et la plus riche étude d'ensemble. Il a eu la hardiesse de tenter une synthèse: le résultat atteint lui attirera certainement la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent au monachisme et à la spiritualité des premiers siècles.

B. GAIN

Juridica

Gian Gualberto ARCHI, *Teodosio II e la sua codificazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1976, pp. 214.

Tanto i cultori di storia politica quanto quelli di diritto romano non hanno riconosciuto finora al *Codice Teodosiano* (pubblicato da Teodosio II nel 438) « un suo valore autonomo »; cioè, non sono riusciti a scorgervi « il livello di una creazione, che si ponga come indipendente rispetto al passato e al futuro, e che meriti quindi una autonoma valutazione » (p. 3), ma l'hanno giudicato come uno dei tanti « tentativi parziali » fatti per soddisfare l'esigenza, puramente pratica, della « certezza del diritto », emersa nell'impero romano già alla fine del secolo III e durata fino alla codificazione giustinianea (529-534). In altri termini, secondo una concezione finora pacificamente e universalmente accettata, il *Codex Theodosianus* si sarebbe mantenuto nella linea modesta del *Codex Gregorianus* (pubblicato verso il 291) e del *Codex Hermogenianus* (pubblicato nel 295), con la sola differenza irrilevante che, mentre questi due codici erano compilazioni di privati ed ignoti, quello di Teodosio II rappresentava la prima compilazione ufficiale.

Il prof. Archi si pone giustamente il problema se tale giudizio storico, tutt'altro che lusinghiero, sia fondato o no. Per rispondere a tutti gli interrogativi impliciti nel problema egli s'impegna in una serie di ricerche sistematiche, le cui conclusioni lo inducono a risolvere il problema in modo inequivocabile: il giudizio suaccennato sul *Codice Teodosiano* non solo è discutibile, ma evidentemente superficiale e preconcetto.

Non è questa la sede per mostrare nei particolari tutte le piste seguite dal prof. Archi per rovesciare la tesi tradizionale e sostituirla con la sua. Ci limiteremo a qualche breve accenno.

Cercando di inquadrare il *Codice Teodosiano* nella sua cornice storica e sottraendolo agli effetti deformanti di un paragone antistorico del suo valore con quello del *Codice* di Giustiniano, ci si accorge che la compilazione teodosiana rivela un ben preciso disegno politico, come si deduce soprattutto dall'analisi di CTh. 1.1.5; 1.8.1; 1.1.6; Nov. Theod. 2; Nov. Valent. 26 (25) ecc. Da tali e da altri testi si ricava, ad esempio, che fin dagli anni 426-29 ci fu tra le due capitali dell'impero, Ravenna e Costantinopoli, un comune programma giuridico e politico, di cui fu frutto anche il *Codice Teodosiano*. Non è facile determinare i caratteri specifici di tale programma, tuttuvia l'esame delle costituzioni raccolte, i criteri seguiti nello sceglierle e modificarle, l'importanza data alla materia religiosa permeata da una concezione francamente cattolico-romana, la funzione attribuita all'imperatore come « legge vivente », ecc., lasciano indovinare che si tratta di un programma nuovo, la cui originalità si riflette sullo stesso *Codice*. Come fa rilevare il prof. Archi a più

riprese, la compilazione teodosiana si palesa ad ogni pie' sospinto in perfetta consonanza con la realtà politica e con le dottrine e ideologie dei tempi in cui essa fu attuata: i tempi che videro il passaggio definitivo e irreversibile dallo Stato pagano a quello cristiano. Essa rispecchia, a dir poco, un preciso momento storico dello sviluppo del diritto, anche se tale merito vada attribuito più ai commissari imperiali che a Teodosio II, statista notoriamente mediocre.

Il discorso del prof. Archi, per quanto c'è possibile giudicare, ci sembra molto pertinente e stringente. Le sue analisi delle costituzioni e della struttura del *Codice Teodosiano* sono mirabili per acutezza e per lucidità: suppongono non solo lunghe meditazioni sui testi di tale *Codice*, ma tutta un'erudizione e una dottrina che, qua e là, trapelano in lunghe note dense di riferimenti bibliografici e di pensiero critico.

Pensiamo che con questo volume l'A. abbia richiamato l'attenzione degli storici e dei « romanisti » su un problema reale e finora stranamente ignorato o solo sfiorato di sfuggita. Il merito di tale avvertimento sarà accresciuto dalle ricerche e studi a cui il libro darà probabilmente origine od occasione.

C. Capizzi S. J.

Roberto Bonini, *Ricerche sulla legislazione giustinianea dell'anno 535: Nov. Iustiniani 8: venalità delle cariche e riforme dell'amministrazione periferica*, Pàtron Editore, Bologna 1976, pp. 119.

Come osserva l'A., gli studi dell'opera giuridica di Giustiniano hanno finora 'privilegiato' la legislazione privatistica a spese di quella pubblicistica e, per conseguenza, spesso hanno trascurato le risultanze della storiografia politica di Giustiniano. A suo avviso, dunque, sarebbe ormai l'ora di far compiere alla storia del diritto giustinianeo un 'salto di qualità', dando il dovuto rilievo alle leggi di carattere pubblico ed operando l'indispensabile ricollegamento con la storia politica.

Tra i materiali utili a una ricerca simile emergono le leggi giustinianee dell'anno 535, perché esse costituiscono la legislazione che segue immediatamente l'epoca della compilazione del *Corpus Iuris Civilis* chiusa nel 534; che è quantitativamente la più notevole nel periodo 532-565; che infine è la più varia, giacché comprende non solo Novelle privatistiche, ma anche Novelle pubblicistiche, ecclesiastiche e canoniche, destinate a tutto l'Impero o a singole unità amministrative.

Le ricerche del prof. Bonini si sono concentrate sulla Novella 8, che è una delle più importanti del 535. Essa è indirizzata da Giustiniano al suo famoso e famigerato ministro, Giovanni di Cappadocia. Ha come oggetto la vecchia piaga della venalità delle cariche pubbliche, contro cui il legislatore intende adottare rimedi radicali e vigo-

rosi, fra i quali spicca la ristrutturazione amministrativa di varie province delle due diocesi *Asia* e *Oriens* (da qui l'espressione 'amministrazione periferica' scelta dall'A.).

Il metodo del prof. Bonini è lineare: riproduzione delle singole parti della Novella 8, dal proemio ai 14 capitoli e all'epilogo, offrendo il testo greco e la traduzione latina curata dai noti editori del *Corpus*, Schöll e Kroll; riproduzione analoga dei quattro documenti annessi alla Novella 8, cioè di un editto indirizzato a tutti i vescovi e patriarchi per attribuir loro una funzione di controllo sui funzionari delle province; di un secondo editto indirizzato agli abitanti di Costantinopoli per informarli sulla pubblicazione della Novella e spingerli a prenderne conoscenza; di un elenco delle somme esatte che ogni magistrato doveva versare agli uffici imperiali che avevano cooperato alla sua nomina; e infine della formula del giuramento imposto ai governatori al momento di assumere la carica. Va da sé che l'A. analizzi ogni singola parte della Novella 8 e i singoli documenti annessi, mettendone in evidenza il valore giuridico e storico. Tale valore spicca maggiormente attraverso l'indagine degli 'effetti' della Novella 8, cioè dell'influsso diretto o indiretto che essa ha esercitato sulla legislazione posteriore dello stesso Giustiniano e dei suoi successori immediati.

A dir poco, tutti i testi esaminati rivelano propositi generosi di riforma amministrativa, ispirati a principi tipicamente giustinianei di equità, umanità, e perfino di carità cristiana. Il male è, come provano le riferenze storiche dell'A., che tali propositi vennero presto dimenticati sotto la spinta di necessità immediate, sulla cui eticità c'è molto da ridire.

A parte l'impostazione suggestiva del lavoro nel suo complesso, va rilevata la ricchezza eccezionale della documentazione bibliografica, che l'A. ha sapientemente disseminato nelle varie note.

C. Capizzi S. J.

Hubert Kaufhold, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Baṣra und ihr Verhältnis zu den andern juristischen Sammelwerken der Nestorianer*, in: Münchener Universitätsschriften, Juristische Fakultät, Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, Band 21. J. Schweitzer Verlag, Berlin 1976, XX, 340 S.

Die Rechtssammlung des nestorianischen Metropoliten Gabriel von Baṣra (Ende des 9. Jahrh.), deren erhaltene Teile Hubert Kaufhold mühsam zusammengesucht und hier herausgegeben, übersetzt und kommentiert hat, spielt in der gesamten nestorianischen Rechtsliteratur eine bedeutende Rolle. Die Schrift wurde von der Juristischen Fakultät der Universität München als Doktordissertation angenommen und in die Sammlung "Abhandlungen zur rechtswissen-

schaftlichen Grundlagenforschung" aufgenommen. Das arabische Sammelwerk "Recht der Christenheit" des Ibn aṭ-Ṭayyib (1. Hälfte des 11. Jahrhunderts) ist eine verkürzende Übersetzung des Werkes Gabriels. Auch der bekannteste nestorianische Theologe und Jurist 'Abdīšō' bar Bĕrka (†1318) hat in seinem Nomokanon weithin die Sammlung des Gabriel ausgeschrieben.

Das Sammelwerk Gabriels stützt sich auf ältere Quellen, die der V. scharfsinnig ausfindig gemacht hat. Hierhin gehören unter anderm die 85 "Apostolischen Kanones". Die westlichen Synoden zitiert Gabriel gar nicht. Die echten Kanones von Nicäa kennt er nicht. Er bringt freilich die 73 pseudo-nicänischen "Kanones der 318 Väter", wie sie der apokryphe Bericht Mārūtas über die Synode von Nicäa überliefert hat. Die Kanones der nestorianischen Synoden aus dem "Buch der Synoden" werden ausgiebig ausgewertet. Das Buch für weltliches Recht, das Īšō'bōkt (8. Jahrh.) verfasst hat, wird vielfach herangezogen.

Die Sammlung Gabriels beginnt mit dem Recht der für die Kirche wichtigsten Gebiete wie Ehe und Familienrecht. Es folgt ein Abschnitt über das weltliche Recht, das sich hauptsächlich auf das Rechtsbuch des Īšō'bōkt stützt.

"Die Bedeutung der Sammlung Gabriels — so der V. selbst, S. 126 — dürfte darin liegen, dass mit ihr zum ersten Male die vorhandenen juristischen Quellen der Nestorianer systematisch zusammengestellt wurden. Sie ist damit zur Grundlage der späteren Sammlungen geworden".

W. de Vries S.J.

Piero Antonio Bonnet, *L'Essenza del Matrimonio Canonico – Contributo allo studio dell'amore coniugale*. I – *Il Momento costitutivo del Matrimonio*. CELAM, Padova 1976, pp. 628.

El voluminoso tratado que sobre *L'Essenza del Matrimonio Canonico* nos ofrece el Prof. Piero Antonio Bonnet merece ciertamente ser recibido con sinceros plácemes, porque el A. ha abordado un tema hoy muy discutido, y lo ha hecho con autoridad.

Este volumen, que es el primero, además de una *Premessa* (p. 9-49), y de una *Introduzione* (p. 51-59), contiene tres capítulos (p. 61-569) y unos índices muy útiles para el manejo de la obra (p. 573-628). Los tres capítulos, de los cuales el 2º y el 3º están divididos en artículos, consideran siempre el matrimonio *in fieri*, y el 1º considera la esencia del acto constitutivo del matrimonio en la síntesis de sus componentes, mientras que en el 2º ya se limita al estudio de la causa eficiente y de la causa final, para darnos en el capítulo 3º un estudio de la causa material y de la causa formal del elemento constitutivo del matrimonio.

En el primer capítulo el A. hace una larga y óptima disertación sobre el amor conyugal, siempre en orden al matrimonio « in fieri », en sí mismo, y a la luz del magisterio eclesiástico, para dedicar un artículo, el tercero, al amor conyugal en el Código de derecho canónico y en el Concilio Vaticano II, especialmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. Aquí se puede admirar no sólo la potencia raciocinadora del A., sino también su grande erudición, aunque una mayor parsimonia tal vez hubiera sido más útil para el lector. Es verdad que no se trata de una obra que se pueda y deba leer corriendo, ya que ella exige una lectura pausada y una fuerte atención del lector.

Los capítulos segundo y tercero están dedicados, como ya se ha dicho, al examen de la causa eficiente, con la capacidad de entender y de querer; la causa final (tratada muy brevemente), y que no es, según el mismo A., sino el « matrimonio come stato permanente di vita » (p. 288). Más ampliamente son tratadas la causa material y la causa formal del matrimonio. La causa material se identifica con la sexualidad « presa necessariamente in considerazione nel suo dinamismo » (p. 313), y su examen ofrece al A. la oportunidad de hacer una buena exposición del acto copulatorio, excluyendo el « verum semen » como elemento esencial de la cópula (p. 368), y de hacer una crítica de la tradicional distinción de la actividad sexual en *actio hominis* y *actio naturae*, distinción que no parece admitirla el A., porque, según él, la distinción, en lugar de resolver el problema, lo elude (p. 335).

La causa formal, a la que es dedicado el artículo segundo del capítulo tercero, y que no es sino la voluntad del hombre y de la mujer de darse (p. 382), va considerada también en cuanto esa voluntad puede ser viciada; consiguientemente entran en estudio algunos defectos de la misma, como son la simulación, la condición, el error y la falta de libertad con la consecuencia de la violencia condicional. No podemos menos de confesar que, si bien en algunos casos ha sido hecho un estudio profundo, en otros en cambio falta esa profundidad.

Es, sin embargo, una obra de gran mérito, y, aunque algunas de las sentencias del A. sean opinables, es con todo digna de alabanza la actividad que el A. ha puesto en esta obra, destinada a crear discusiones y a hacer profundizar diversos puntos relativos al matrimonio. En ella han sido tratados muchos temas, más o menos relacionados con el tema central, los cuales no han podido ser estudiados con la profundidad deseada, en lo que sería injusto no ver el mérito especial de esta obra.

En esta obra podrá encontrar el lector una muy amplia bibliografía, que si constituye una prueba de la grande erudición del A., será también de grande utilidad para el lector.

Vaya, pues, al A. nuestra más cordial enhorabuena por el trabajo que nos ha brindado, y esperamos que muy pronto nos ofrecerá el segundo volumen sobre el matrimonio « in facto ».

C. PUJOL S.J.

El consentimiento matrimonial, hoy. – Obra en colaboración de varios especialistas, Salamanca 1976, pp. 352.

Muy gustosamente hago la presentación del volumen que contiene los Estudios y las Comunicaciones hechos en la XV Semana de Derecho Canónico organizada en 1975 por la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Salmantina. El tema de la Semana fue *El consentimiento matrimonial, hoy*, el cual, aunque limitado, es de mucha importancia, porque, como muy bien dice en la Presentación el ilustre profesor de Derecho Dr. Lamberto de Echeverría, en él está « el punto más delicado y decisivo en la revisión legislativa que se está llevando a cabo: el consentimiento matrimonial ».

El volumen, en efecto, nos ofrece una serie de estudios sobre el consentimiento matrimonial considerado desde diversos puntos de vista, de manera que el lector tiene un panorama bastante completo del tema: porque el consentimiento es estudiado en relación con la incapacidad psíquica del contrayente, con la ignorancia en el mismo, como también el consentimiento en relación con el error doloso, y su revocación; el matrimonio condicionado, con los problemas que se pueden considerar en el nuevo derecho, así como el objeto del consentimiento, y otros varios aspectos.

Además de los Estudios, el volumen contiene también una serie de Comunicaciones más o menos conexas con el tema general, pero que deben ser estimadas como muy útiles al canonista.

Al presentar este volumen, no entendemos aceptar todas y cada una de las opiniones expuestas y propuestas por los autores, los cuales, sin embargo, son muy dignos de alabanza por los estudios hechos, que ciertamente son de mucha altura científica, y merecedores de una seria consideración.

No dudo de que la Semana de Estudio nos ha ofrecido elementos muy valiosos en orden a la revisión legislativa del derecho y ellos serán una contribución eficaz en la nueva legislación en orden a esclarecer algunos puntos oscuros y a resolver dudas que subsistían en la Codificación del año 1917.

Haciendo público nuestro agradecimiento a la Facultad de Derecho Canónico de Salamanca, le deseamos muy cordialmente que estas Semanas de estudio puedan continuar para el bien de toda la Iglesia.

C. Pujol S.J.

Arabica

Pontificio Istituto di Studi Arabi, *Islamochristiana*, Islāmiyyāt Masīḥiyyāt, I (1975) pp. vii-184; II (1976) vi-250 – ar. 24; 17 × 24; Pontificio Istituto di Studi Arabi, Roma.

Le più lontane origini del Pontificio Istituto di Studi Arabi, l'istituzione universitaria romana affidata ai Padri Bianchi, risalgono al 1926. Nel 1964 l'opera, nata in Tunisia per far conoscere lingua araba e religione islamica, si sposta a Roma. La Santa Sede le dà il titolo attuale e il potere di conferire gradi accademici.

Oggi l'IPEA, come lo si chiama secondo le iniziali della denominazione francese, inizia una pubblicazione periodica e vive perciò una fase importante della sua storia.

Infatti, per un istituto di studi superiori l'avere una propria pubblicazione periodica è un superare la prova del fuoco, innalzando un « monumentum aere perennius » a testimonianza della propria capacità produttiva.

Se poi la pubblicazione si contraddistingue da quelle già esistenti e viene a riempire una lacuna, allora essa non solo mostra la vitalità dell'istituto che la pubblica, ma corrisponde a una maggiore chiarificazione degli scopi, dei metodi e dell'identità dell'istituto stesso.

Ci piace l'autodefinizione di « centro per il dialogo islamo-cristiano » che si dà l'IPEA nel *Liminaire* programmatico della rivista: « L'IPEA qui essaie d'être à Rome un centre d'études pour le dialogue islamo-chrétien, a pensé fournir sa quote-part à l'effort commun en publiant... au moins une fois par an, un certain nombre d'études, un choix de traductions, une chronique profondément réfléchie et une bibliographie du dialogue, aussi exhaustive que possible à travers l'histoire » (Vol. I, pp. v-vi).

L'IPEA è un'istituzione nella quale si sentono di casa, alla stessa stregua, Musulmani e Cristiani, Mohammed Arkoun e Mikel de Epalza, Mohammed Talbi e Louis Gardet, Abd al-Mağid Ṣarfī e George Anawati, come dimostra la lista dei professori che assicurano la loro collaborazione al nascente periodico.

In quel primo numero si leggono due profondi contributi sul dialogo del musulmano Ali Merad e del cristiano Roger Arnaldez.

Seguono studi su personaggi musulmani, quali Bīrunī e ʿAbd al-Qādir, o cristiani, come Alberto Magno.

Dopo lo studio sull'esegesi del passo coranico circa l'amicizia fra Musulmani e Cristiani, ecco la storia di quanto hanno fatto per il dialogo con l'Islam il Segretariato per i non Cristiani e il Concilio Mondiale delle Chiese. Su due incontri concreti di dialogo, a Cordova e a Tunisi, scrivono due protagonisti, un cristiano e un musulmano.

Già in quel primo numero inizia la rubrica bibliografica sul dialogo islamo-cristiano. Con essa la rivista si impegna ad offrire periodicamente, a chiunque si interessi al dialogo fra le due religioni,

un importantissimo strumento di lavoro. Ciò dimostra che *Islamochristiana* non si sottrae alle sue responsabilità di fronte ai compiti più difficili. La storia infatti, come dice il *Liminaire*, ci insegna a preferire i dialoghi dialettici e vigorosi a quelli irenici e facili (vol. I, p. VI). A nostro parere l'idea di inserire questa rubrica nella rivista è la più felice. D'ora in poi, noi aspetteremo l'uscita della rivista soprattutto per questa bibliografia del dialogo. Ci rallegriamo con Robert CASPAR, che ne è l'ideatore, per non essersi posto l'alternativa perfezionista, o l'ottimo o niente. Egli ha lealmente eventualizzato limiti e difetti, senza perciò desistere dal proposito. Tant'è vero che nel secondo numero, Caspar riconosce le manchevolezze che la rubrica ha nel primo e annuncia modifiche programmatiche e perfino la sostituzione di responsabili delle singole sezioni. Ma intanto la rubrica ha preso il via e senza quell'inizio oggi non si avrebbe la risposta di un Norman DANIEL, il quale si prenderà cura della bibliografia sulle opere latine, o di un SAMIR Khalil il quale ha accettato di occuparsi degli autori arabi cristiani e già nel secondo numero fornisce a questa rubrica varie pagine di ricchissima e dettagliata informazione.

Il secondo numero ci dà la conferma che la rivista ha già effettuato un vero e proprio decollo.

Ottimo l'articolo teologico di GELOT, nel quale l'A., con ammirevole modestia, fa una magistrale sintesi di idee altrui. Non conoscevamo ancora una panoramica così vasta e così nitida della teologia cristiana delle religioni, dalla teologia dialettica barthiana, alle teologie cattoliche dell'*accomplissement* e della *sacramentalité*. Non solo il lettore musulmano, ma anche il cristiano, vi scoprirà come il cristiano possa e debba dialogare con il musulmano, proprio in forza del suo Cristianesimo.

Parallelamente, un musulmano espone la visione islamica di un importante fatto dialogico narrato nel Corano, cioè la *mubāhala* proposta dal Profeta dell'Islam ai Cristiani di Nağrān. Secondo l'Islam, essa è coerente con il patto di protezione della Gente del Libro, contrassegnante la storia islamica.

Questo secondo numero di *Islamochristiana* ha un eccellente studio su 'Ammār al-Baṣrī, di M. HAYEK. L'autore vi precisa la cronologia di 'Ammār e ne analizza due opere in cui, specialmente nella seconda, 'Ammār risponde a obiezioni islamiche e vi appare « comme l'un des meilleurs témoins du dialogue islamo-chrétien » (vol. II, p. 95).

Ci piace constatare come la rivista, pur mantenendosi a livello scientifico, non escluda dalle sue pagine l'attualità. Utilissimo l'articolo di M. BORRMANS sul Colloquio islamo-cristiano di Tripoli (1-6 febbraio 1976). È un indispensabile complemento a quanto ne ha riferito la pubblicistica. Qui ci sono testimonianze dirette e documenti inediti. Per esempio, l'A. dà il testo arabo integrale del suo intervento (vol. II, ar. 1-24).

Anche un altro articolo, del Direttore dell'IPEA M. FITZGERALD, sul dialogo islamo-cristiano nell'Asia del Sud-Est, si occupa di attualità, affrontandola sulle fonti primarie.

Viene infine la seconda « livraison » della bibliografia del dialogo. Le aggiunte a titoli già forniti nel numero precedente, provano che i responsabili della rubrica sono animati dalle più serie intenzioni. Ma siamo nel dominio del sempre perfettibile. Noi stessi avremmo altre aggiunte da proporre. Per esempio, all'opera di CERULLI, citata a p. 189(02) si deve aggiungere, dello stesso autore, *Nuove ricerche sul libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, « Studi e Testi » 271, Città del Vaticano, 1972. Circa Ibn Ḥazm e Ġazālī (pp. 198-200) bisognava citare: A. BAUSANI, *Islam e Cristianesimo: divergenze e convergenze di fondo*, in: *Tavola Rotonda sul tema: Cristianesimo e Islamismo* Roma, 17-18 aprile 1972, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 7-27; L. VECCIA VAGLIERI, *al-Ġazālī e il Cristianesimo*, in: *ibid.* pp. 133-161.

Nient'altro invece sapremmo aggiungere a quanto scrive Samir sugli autori arabi cristiani. La parte curata da lui incute quasi soggezione, per la ricchezza di dati, non solo della *Geschichte* del GRAF, sempre accuratamente riportati, ma per i numerosi aggiornamenti a quella.

L'attardarsi diffuso di Samir sugli autori arabi cristiani sottolinea un fatto importante: la teologia araba cristiana si muove sempre in un contesto di cui l'Islam è componente fondamentale. Spesso un'opera di teologia araba cristiana è più o meno di dialogo con l'Islam. Questo aspetto costituisce l'originalità della teologia araba cristiana nei confronti di altre teologie cristiane. Ecco perché Samir, occupandosi di autori arabi cristiani, fa tanta parte al dialogo con l'Islam, memore dell'adagio, « melius est abundare quam deficere ».

Gli studi annunciati per i prossimi numeri della rivista sollecitano già la nostra curiosità.

Ci congratuliamo dunque con l'Istituto Pontificio di Studi Arabi per questa promettente pubblicazione, cui auguriamo di tenere fede a tanto felici inizi.

Noi dell'Orientale ce ne rallegriamo vivamente come si gioisce apprendendo un lieto evento in casa di un fratello.

V. POGGI S.J.

Gustave E. VON GRUNEBAUM, *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, Edited with a foreword by Dunning S. WILSON, Preface by Speros VRYONIS, Jr., Variorum Reprints, London 1976, pp. 420.

Gustave Edmund von Grunebaum, scomparso all'età di 62 anni, il 27 febbraio 1972, ha prodotto molto nel campo della islamologia.

Partito da una solida preparazione filologica di arabista, di cui fanno fede i due saggi qui pubblicati, sulla poetica araba (XVI) e su un manoscritto arabo del secolo XII (XIX) si è ben presto orientato verso la storia della civiltà musulmana, applicando una grande capacità di sintesi a una squisita formazione umanistica e a una vastissima erudizione.

L'evoluzione degli interessi dell'A. coincide con il suo passaggio dall'insegnamento di lingua e letteratura araba (cui corrispondono le sue opere, *Die Wirklichkeitsweite der früh-arabischen Dichtungen*, 1937 e *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, 1955) all'insegnamento della storia e alla direzione del Centro per lo studio del Vicino Oriente dell'Università di California a Los Angeles (cui corrispondono i lavori sull'Islam medievale e sull'epoca classica dell'Islam, di cui ricordiamo le redazioni tedesche, *Der Islam in Mittelalter*, 1963 e *Der Islam in seiner klassischen Epoche 622-1258*, 1966).

I 20 studi di questa raccolta, pubblicati originariamente in periodici o in opere collettive, fra il 1937 e il 1971, trattano la maggioranza dei problemi che l'A. affrontò nella sua intensa carriera scientifica. L'Islam vi è considerato sempre come fenomeno storico collegato a una data civiltà. E l'A. lo studia non solo in se stesso, ma anche in rapporto ad altre civiltà, per esempio, in rapporto alla civiltà ellenistica (I, II, IV, VI, VII, VIII) oppure in rapporto alla civiltà bizantina (XII, XIII, XVIII).

Dell'Islam l'A. studia il dinamismo espansionistico e la virtù di adattamento (II). Ne esamina la forza di coesione capace di conciliare unità e pluralismo. Il fenomeno islamico ha infatti superato prove cruciali realizzando tre successive integrazioni. La prima, iniziata ancora al tempo del Profeta, quando gli Arabi presero la prima volta coscienza di se stessi. La seconda, con l'impero abbaside. La terza, dopo aver superato, nel secolo XI, la minaccia più grave contro l'unità islamica (II 446) realizzando, verso la metà del secolo XII, quell'integrazione con la quale tuttora il mondo islamico si autodefinisce (III 23).

Quanto poi alle convergenze culturali nel bacino del Mediterraneo, l'A. ritiene che l'Islam, piuttosto che produrre convergenze, si è semmai inserito in una convergenza già in atto. « It cannot be repeated enough that the indubitable unity of the Mediterranean Middle Ages was in no way contingent on Islam, in fact pre-existed it » (VI 12).

Eppure l'Islam mantiene la sua originalità inconfondibile. Tanto che si possono scoprire cinque fonti essenziali della civiltà islamica: il monoteismo islamico; il suo universalismo, « There was nothing in the structure of the new religion that would have blocked its spread » (VII 9); l'ottimismo antropologico; la non opposizione fra scienza religiosa e profana; il concetto di *umma* (VII 9-13). Anche la civiltà islamica ha un suo ideale classico (IX).

Oggi noi occidentali dovremmo essere più aperti a capire l'Islam di quanto non lo fosse a suo tempo un Gibbon (X).

Confrontando l'Islam con il Cristianesimo, Grunebaum nota le differenze. L'Islam non insiste come il Cristianesimo nel rapporto di amore fra Dio e l'uomo. « In Islam it would meaning less to project love into the deity » (XI 17). L'Islam, al contrario del Cristianesimo, non postula una redenzione dell'uomo, il quale ha soltanto bisogno di essere guidato da Dio (XII). Le due religioni non hanno neppure la stessa concezione del male. « In Christianity, Evil is both a structural an and accidental element... in Islam an accidental element only » (XIII 119).

Le somiglianze nella storia delle due religioni vanno affrontate con estrema prudenza. Come nel caso dell'iconoclasmo; bisogna guardarsi dal dedurne che l'iconoclasmo bizantino provenga in linea diretta da quello islamico (XIII).

Inoltre, nella civiltà islamica il Corano ha una funzione ancora più importante di quella che ha la Bibbia nella civiltà cristiana (XV).

Anche negli studi che sembrerebbero puramente filologici, Grunebaum introduce una più vasta dimensione culturale. A proposito della poetica araba, ricorda la predilezione della forma che caratterizza lo scrivente in arabo (XVI 19). Circa una particolare composizione poetica, Grunebaum si domanda se sia di origine iranica o debba considerarsi tipicamente araba (XVII). Studiando un'altra forma letteraria, soltanto dopo averne cercato eventuali antecedenti, conclude per una sua originale « arabicità » (XX).

Le idee di Grunebaum si impongono alla nostra attenzione. In particolare, circa il permanere dell'eredità ellenistica nella civiltà islamica, Grunebaum oltrepassa le già penetranti considerazioni di H. H. Schaeder. Grunebaum spiega perché sia errato accusare l'Islam di mancanza di originalità per aver assimilato l'eredità ellenistica. In realtà, i Musulmani « had gone to the only source which, in the Mediterranean basin and beyond would yield the tools to cultural ascent » (VII 53). L'assimilazione di quel patrimonio culturale non compromise, anzi valorizzò l'identità originale dell'Islam. « Hellenic thinking in no way affected vantage points or objective of Islamic thinking. The enrichment of content from Greek sources provided a wider range of argumentation and illustration which at the same time the transfer of Greek forms of presentation assisted in putting into effective use » (VIII 95).

Anche nel caso in cui uno dissenta da Grunebaum circa una sua determinata opinione, come quando egli afferma a torto che la civiltà islamica non avrebbe mai assimilato la concezione della *polis* greca, « the polis never did enter the purview of Islam » (VII 18) anche allora uno non può fare a meno di riconoscere che i suoi interventi in proposito (IV, V, VII) hanno avuto il merito di mettere sul tappeto una scottante questione e di sollecitare gli approfondimenti degli specialisti. Da quando infatti, Grunebaum pubblicò *Die Islamische Stadt*, in: *Saeculum*, VI (1955) di cui IV è la redazione inglese,

il problema della città musulmana divenne di estremo interesse. Non solo se ne occuparono singoli autori quali CAHEN e LAPIDUS, ma si tennero per discuterlo colloqui interdisciplinari a Oxford, a Berkeley, a Princeton e a Londra. E se quella tesi del Grunebaum è oggi abbandonata, ciò si deve anche alle onde sollevate da quel provvidenziale sasso gettato da lui in acque tranquille (Cfr. E. WIRTH, *Die orientalische Stadt*, in: *Saeculum*, XXVI (1975) 45-94).

Concludendo, constatiamo con piacere come uno dei saggi (XIX) si occupi direttamente di letteratura araba cristiana. L'A. lo aveva pubblicato non ancora ventottenne, nel 1937. Quel saggio è citato in GRAF, GCAL, II, 49.

V. POGGI S.J.

Charles PELLAT, *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam* (VIIe-XVe s.), Variorum Reprints, London 1976, pp. 386.

Pellat è un orientalista che ha dedicato notevole parte della sua attività di studioso a un personaggio e alla sua opera letteraria. Incominciò quasi quaranta anni fa ad occuparsi di Abū 'Uṯmān al-Ǧāḥiẓ (776-868). Nel decennio 1950-1960 la produzione scientifica di Pellat è costellata di edizioni, traduzioni di testi ǧaḥiẓiani e di studi su Ǧāḥiẓ: *Le Livre des Avares de Ǧāḥiẓ*, 1951; *Risāla fī l-Nābita*, 1952; *Risāla fī Nafyi l-Tašbih*, 1953; *Le livre de la couronne*, 1954; *K. al-Biǧāl*, 1955; *K. al-Tarbī' wal-tadwīr*, 1955; *K. Mufāḫarat al-ǧawārī wal-ġilmān*, 1957; *K. Taṣwīb 'Alī*, 1958. Negli anni 1954-56, Pellat pubblica in *Arabica*, la rubrica *Ǧāḥiẓiana*.

Anche questa raccolta di 21 studi di Charles Pellat, comprendente 17 lavori in francese, 3 in inglese e uno in spagnolo, pubblicati in periodici o in opere collettive fra il 1944 e il 1974, rende testimonianza alla ammirevole fedeltà con la quale Pellat ha continuato a interessarsi allo scrittore di Baṣra, al-Ǧāḥiẓ.

Se nei primi sei studi, che citiamo secondo il numero romano progressivo con cui sono contrassegnati nel volume, al-Ǧāḥiẓ appare nel titolo (I-VI) in altri sette Ǧāḥiẓ è presente tutt'altro che in secondo piano.

Trattando dell'*adab*, Pellat assicura il lettore che, mirando al cuore della questione, « nous retrouverons tout naturellement mon ami Ǧāḥiẓ » (VII,19). Altrettanto spontaneo gli viene il richiamo a Ǧāḥiẓ, « the founder of the branch of *adab*, were seriousness and joking are systematically blended » (VIII,59) quando Pellat si domanda come convivessero nei primi secoli dell'Islam, serietà e umorismo.

Per definire il senso pregnante della parola *ḥilm*, Pellat chiede aiuto a Ǧāḥiẓ « the first writer to enlarge on this subject » e secondo il quale il possessore di *ḥilm* « must have control over himself, make reason curb passion, master anger, repress bursting satisfaction,

overcome lusts, refrain from... moving the body and the tongue at the same time without rhyme or reason » (IX,9-10).

Gli scritti di Ǧāḥiẓ rivelano a Pellat l'esatta portata di testi contemporanei apparentemente in favore di Muʿāwiya. Da quelli egli capisce che « c'est bien d'hostilité à ʿAlī qu'il s'agit, et non d'amour pour la personne de Muʿāwiya » (X,65).

In fatto di letteratura araba, Ǧāḥiẓ, a detta di Pellat, è da considerarsi « un pionnier en toute chose » (XI,9).

« Le sempiternel Ǧāḥiẓ » come lo chiama amichevolmente Pellat (XVI,110) dà una mano anche per una ricerca statistica sul tasso di natalità ai tempi del Profeta. Infatti un uomo divorato dalla curiosità e osservatore come Ǧāḥiẓ non solo ha appurato « qu'en général, sauf au Khurasan les filles sont plus nombreuses que les garçons » ma afferma « qu'un recensement des Ṭālibites... a révélé l'existence de 2300 descendants d'Abū Ṭālib, sur lesquels le nombre des filles dépassait de moins de dix celui des garçons » (XVI,110).

Nel saggio sulle enciclopedie nel mondo arabo, Pellat corregge Wiedemann, secondo cui *Mafātīḥ al-ʿulūm* di Ḫwārizmī sarebbe la più antica enciclopedia musulmana. Oltre ad altre opere enciclopediche anteriori a quella, Pellat cita Ǧāḥiẓ « dont la curiosité n'a d'égale que l'érudition » e il cui *Libro degli Animali* è « une œuvre considérable qui traite enfin *de omni re scibili* ». « Un répertoire analytique des données contenues dans la fraction conservée de cette œuvre colossale serait déjà une encyclopédie des connaissances de son temps » (XVIII,635).

Il cogliere la relativa onnipresenza di Ǧāḥiẓ nei saggi qui raccolti, lungi dal contrariarci, suggerisce un positivo rilievo. L'approfondimento di un solo autore, soprattutto della statura di Ǧāḥiẓ, fornisce le chiavi per aprire molte porte e introduce alla comprensione di un'epoca, di una cultura, anzi di tutta la civiltà di cui tale personaggio è portavoce emblematico. Pellat, conoscendo da par suo Ǧāḥiẓ, si muove a suo agio nella storia della letteratura araba, come dimostrano vari articoli di questa raccolta (VII, XI, XVIII, XIX).

Inoltre, la familiarità con il muʿtazilita Ǧāḥiẓ dà a Pellat una solida iniziazione per affrontare problemi squisitamente dottrinali. Lo si vede nel saggio sulla cristologia ǧāḥiẓiana, nel quale Pellat riporta una pagina del *K. al-aḫbār wa kayfa taṣiḥḥu*, che noi Cristiani dovremmo meditare (III,230; cfr. V,86).

Ǧāḥiẓ in quel testo non si sofferma sull'esegesi di passi del Nuovo Testamento, ma va diritto al problema della persona di Cristo.

« Ils prétendent qu'une créature est devenue un créateur, qu'un esclave s'est mué en Seigneur, qu'un être créé s'est transformé en un incréé, mais qu'il a été ensuite tué et crucifié, qu'il a disparu, qu'on a placé sur sa tête une couronne d'épines, qu'il s'est fait revivre après sa mort, mais que s'il a permis à ses esclaves de l'arrêter et de l'emprisonner, s'il les a mis en mesure de le tuer et de le crucifier, c'est pour partager lui-même les souffrances de ses fils et leur donner le goût de lui rassembler, afin qu'ils n'attachent pas d'impor-

tance aux maux dont ils sont les victimes, ne prennent pas une trop haute idée de leurs propres actes et s'efforcent d'agir le plus possible pour leur Seigneur » (III 229). Queste righe, che all'inizio hanno una colorazione « nestoriana », in quella creatura che diviene creatore, nello schiavo mutato in Signore e nell'essere creato che si trasforma in increato, sono la prova che Ǧāḥiẓ ha desunto dalla viva voce dei Cristiani l'espressione del loro credo religioso. Tale credo è rimasto incomprensibile a Ǧāḥiẓ. Egli infatti si meraviglia oltre ogni modo che « un peuple de théologiens, de médecins, d'astronomes, de sages ingénieux, de mathématiciens et d'artisans habiles dans toutes les techniques » (III 230) quale era appunto allora la cristianità di Bagdad « prétende qu'un homme... soit un Seigneur créateur! » (*ibid.*).

Ricordiamo, per completezza, gli studi dai quali Ǧāḥiẓ è assente.

Due trattano di Masʿūdī (XV, XX). Pellat ha infatti curato un utilissimo indice dei *Murūǧ*. Il saggio XVII è una ricerca sulla durata media della vita per una categoria di Musulmani. Un altro ha per oggetto la storiografia della Spagna musulmana (XIX). Quattro articoli si occupano di come l'Occidente Medievale abbia colto l'Islam o lo abbia combattuto (XII, XIII, XIV, XXI).

In questi ultimi, non ci convince l'interpretazione di due versi della *Chanson de Roland*, 2696-97 (XIII,266; XIV,28 e nota).

Le parole misteriose, *Tervagan e Mahum e Apollin*, rendono per assonanza elementi della *basmala* e della professione di fede musulmana: *ar-Raḥmān wa Muḥammad nabī Allāh*.

V. Poggi S.J.

Bulletin d'arabe chrétien, Vol. I, No 1 et 2 (Rome & Heverlee, 1976-77) (*).

Lors du 2e *Symposium d'Etudes Syriaques* (Chantilly, 13-17 septembre 1976), une vingtaine d'arabisants se retrouvèrent pour réfléchir à une meilleure collaboration entre eux. On décida en premier lieu de créer un *Bulletin de liaison* et de préparer une *Bibliographie d'arabe chrétien*. Le signataire de ces lignes fut chargé de ce double projet et M. David Bundy du secrétariat du Bulletin. Ainsi est né ce *Bulletin*, qui doit paraître trois fois l'an. Le premier numéro parut en octobre 76, et le deuxième en février 77; le troisième doit paraître au courant de l'année.

Les deux premiers numéros ont abordé trois sujets principaux.

1) Liste des « arabisants chrétiens », l'expression désignant toute personne ayant publié ou étudié un texte arabe dû à un auteur chrétien. Près de 200 orientalistes y sont indiqués, avec leurs adresses (p. 3-18 et 53-56): progressivement, des informations sur les tra-

(*) Adresse: Bulletin d'Arabe Chrétien, Postliggen Heverlee 1, B 3030 Heverlee (Belgique). Abonnement annuel: 160 FB en Belgique, 5$ US ailleurs.

vaux de chacun d'eux seront publiés, ainsi que les additions et corrections, pour maintenir sans cesse à jour cette liste.

2) Mise en place du projet de la *Bibliographie internationale d'arabe chrétien*. Cette bibliographie doit couvrir les années 1940-1979 et paraître en 4 tranches de 10 ans chaque; elle commence en 1940 pour compléter la *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* de Georg Graf, parue à partir de 1944. Dans un premier temps, elle n'inventorie que les revues (environ 200), mais signale aussi les comptes rendus de manière à permettre par la suite l'analyse des ouvrages. Elle couvre toute la période arabe chrétienne, depuis le préislamique, jusqu'à la fin du 19e siècle, et tous les secteurs de la culture, tant profanes que religieux. Chaque article recensé, sera analysé brièvement; le tout étant ensuite classé logiquement. Une vingtaine de collaborateurs se sont engagés à collaborer à cette bibliographie internationale (voir le détail aux pages 19-26 et 47-52).

3) Information sur les publications récentes, les travaux en cours, les projets de travaux (p. 29-46). C'est probablement l'aspect le plus important de ce Bulletin de liaison, et celui qui est appelé à se développer le plus. A titre d'exemple, on trouve mentionnés dans le 2e Bulletin onze catalogues récents de manuscrits arabes chrétiens et quatorze autres ouvrages récents sur la littérature arabe chrétienne; comme aussi des articles sur le sujet. On relèvera en particulier les thèses et mémoires polycopiés (7 y sont signalés) souvent impossibles à connaître, ainsi qu'une liste des travaux sous presse. Seize chercheurs ou équipes informent les lecteurs sur les travaux qu'ils poursuivent concernant la littérature arabe chrétienne. Enfin, à la demande de la revue, Mgr J. M. Sauget publie sa bibliographie sur la littérature arabe chrétienne (19 titres, dont un volume).

Si le premier numéro laissait quelque peu à désirer, pour sa présentation, le deuxième en revanche marque un net progrès: l'impression offset, en réduction, donne un résultat assez heureux; elle permet des pages bien pleines et cependant très lisibles, pour un prix réduit. Cependant, les erreurs de frappe sont encore assez nombreuses!

Souhaitons longue vie au nouveau *Bulletin*, en espérant qu'il maintiendra un rythme régulier de parution.

SAMIR Khalil, S. J.

Slavica

Klaus-Dieter SEEMANN, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur*. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, Texte und Abhandlungen, Band 24), Wilhelm Fink Verlag, München 1976, 488 pages.

The book is a comprehensive study of Old Russian pilgrimage literature from the beginning of the twelfth century till the times

of Peter the Great. It is sound in general interpretation, meticulous and careful in detail and complete in bibliographic references.

The author found only a few preliminary works helpful to his specific inquiry. A. Giljarovskij provided some timid hint in 1878. The idea of an itinerary to holy places as a special literary type was broached by N. S. Trubeckoj in 1926. Soviet scholars dealing with this particular problem are usually handicapped by their a priori assumptions and their misconception of religious phenomena in general. Western scholarship has produced solid works on the description of Western journeys to holy places but it has not paid sufficient attention to the theoretical and sociological foundation of this type of devotional literature.

A grasp of its literary genre gives the reader access to the individual work and presents a frame of reference that facilitates understanding and evaluation. Hence the author's point of departure and the basis of his study is an analysis of Old Russian pilgrimage accounts as a literary type that is linked with homiletics, hagiography, prayer books and other devotional literature, establishing the characteristic traits of the genre (ch. II-IV, p. 52-172). This is founded on about 30 descriptions of pilgrimages which are examined individually once more in the second part.

In the first part there are educed from the texts some characteristic elements, arranged under several headings, such as: sacred places, holy relics, awareness of the ' numen est ', choice of preferred themes, the function of the legendary element etc. Further inquiry brings forward to what extent the writers and copyists recognized the presence of a particular literary type; attention is given to the titles they preferred and to the vocabulary they chose. The analysis is completed by investigating the influence of the works and indicating how far the proper form is connected with its proper theme and its proper situation in life.

The historical part of the book (ch. V-XV, p. 173-442) deals with single works, their structure and content, their authors and the aims they pursuited and achieved. Even in this part the basic characteristic qualities of the literary genre are kept in view.

The earliest and most popular account is the description of a pilgrimage to the Holy Land by Daniel, igumen of a monastery in the Černigov principality, undertaken in 1106-1107. In further chapters of the work we find sometimes several descriptions grouped under one heading, such is chapter VI containing six descriptions of Constantinople dated from the 13th to 15th century. Social conditions and circumstances of the writers change frequently; thus some variants of the original forms crop up. After Daniel the most popular traveller was Trifon Korobejnikov, who journeyed to the East in 1593-1599. His *choženie* is characterized by a combination of religious and diplomatic interests. New tendencies, a more critical attitude to legendary phenomena marks the report of Arsenij Suchanov who

was sent to the East in 1651-1653 in connection with the liturgical reform in Muscovy.

The journey descriptions discussed by the author concern pilgrimages to Constantinople, Mount Athos, Egypt, Palestine and Sinai. Journeys to Kiev, Rome and Bari are only touched; in fact they were infrequent in the period under consideration. But the statement that there are no tales of pilgrimages to Kiev before the 18th century (p. 78) cannot be sustained. There is at least one short report of a pilgrimage undertaken by a Muscovite to Kiev in 1640, and the pertaining text was published by archimandrite Leonid in *Kievskaja starina*, t. 28, 1890, fevral', 344-346.

The author calls attention to the journey of Isidoros, metropolitan of Kiev to Ferrara and Florence several times (in particular p. 49 and 162), but the pilgrimage made by some Muscovites from Florence to Rome in the spring of 1439 is not mentioned. The text may be read in Malinin (*Pril.*, 88) who is quoted by the author on other occasions. The fragment about Rome has been published recently by the reviewer in the *Acta Slavica, Concilium Florentinum*, XI, Rome 1976, 44-46. Eugenius IV issuing a safe-conduct to Thomas, envoy of the prince of Tver', emphasizes the devotional purpose of the Roman trip. Also the pilgrimage of Tarasij Kaplonskij, a monk of Černigov, made to Rome and Bari in 1697, belongs to the period under consideration. For Kaplonskij cf. *Kievskaja starina*, t. 53, 1896, maj, Dokumenty, 49-53.

The wording of some phrases could be questioned. One is reluctant to translate the ὁ μετροπολίτης τῆς Οὐγγροβλαχίας as *Metropolit von Walachien und Ungarn*, ' von Walachien ' would do.

Such observations are, however, pettifogging trifles in comparison with the wealth of knowledge and scholarship offered in the book. This is an ample mine of information, a detailed study of the Old Russian pilgrimage accounts, full of references to apposite modern authors; it includes relevant clarifications and corrections. Multiple indices facilitate the use of the work.

J. Krajcar S. J.

Orest F. Kupranec, *Pravoslavna cerkva v mižvoennij Pol'šči 1918-1939*, (= Analecta OSBM, series II, sectio I, vol. 31), PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, 00153 Rome 1974, xxi+232 pages.

This is a balanced study of an arduous and complex theme: the Orthodox Church in Poland between the two world wars. Father Kupranec is not the first to examine this question. Already before the war numerous articles were published in periodicals and pamphlets. After the war two other works covering the whole period under consideration have been produced. The first is from the pen

of Friedrich Heyer, a Protestant clergyman, well versed in the religious problems of Eastern Europe: *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*, Köln 1953, though only a part of the work is dedicated to Poland. More recently Ivan Vlasovs'kyj in the fourth volume of his *Narys istoriji Ukrajins'koji Pravoslavnoji Cerkvy*, IV, p. 2, New York 1966 tackled the same theme. He had the advantage of having taken personally part in the events described, though he did not for that become judicious enough in his observantions.

It was not Father Kupranec's intention to cover all the aspects of the Church's life. Hence the pastoral and liturgical side and the scholarly activity of the Orthodox faculty of Warsaw were not considered. He focused his interest upon three all-important problems of a politico-religious character: the juridical position of the Orthodox Church in the Polish state, the attempts of the Polish hierarchy and some religious orders to bring the people back to the Roman communion and finally the infringements of the Polish government upon the liberties of the Orthodox Church, culminating in the destruction of many churches in the summer of 1938.

On 22nd June 1922 the Orthodox Church of Poland proclaimed her autocephaly, though the ecumenical patriarch granted his *tomos* of approval as late as November 13, 1924. The Church was administered first by metropolitan Jurij Jaroševs'kyj, then by Dionisij Valedinskij (from 1923 till the end of the war), a prelate of Russian origin. National problems caused a lot of disturbances within the Church, the majority of which were Ukrainians, the minority of White Russian stock. The Church suffered heavily throughout the whole period of her existence from interference on the part of the state, especially after the death of J. Pilsudski, when chauvinistic elements prevailed in public life.

The second problem, discussed extensively by the author, concerns the Polish attempts to induce the Orthodox population to reembrace Union with Rome. The initiative came from Polish bishops and was supplemented by the activity of some religious orders. Any help from Ukrainian Catholics was rejected. Some moves, in the author's view, — in particular the conferences of Pinsk (1930-1937) and the erection of the Papal seminary in Dubno — should be judged positively.

On 20st June 1938 nunzio Filippo Cortese and the representative of the Polish government signed a convention by virtue of which the properties and churches that had belonged to Eastern rite Catholics before the suppression of the Union by the Russian government and were not in actual use by the Orthodox, were to be given to the Polish state.

The convention was signed and applied in an unsuitable time: Orthodox priests were experiencing chicaneries from Polish authorities, Polish activists were striving at all costs to make 'converts' to the 'Polish faith' and soon after the convention over one hundred churches were destroyed or burned. No bishop of Poland protested

against these abuses, except for the metropolitan of Halyč Andrew Šeptyckyj. No word of concern came from the Holy See. The author relates faithfully the course of events and explains the attitude of the Holy See along canonical and juridical lines. But these occurrences were weighty for the future of ecumenism and entailed heavy consequences; they cannot be viewed merely in the mirror of paragraphs. A final judgement, however, will be able to be given only after the archives containing the pertinent material will have been opened to scholars.

J. Krajcar S. J.

Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Herausgegeben von Wladimir Szylkarski†, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller, unter Mitwirkung von Nikolai Lossky†, Wsewolod Setschkareff, Johannes Strauch und Erwin Wedel. Vierter Band, herausgegeben von Wilhelm Lettenbauer: *Die nationale Frage in Rußland, Eine Bemerkung über E. P. Blavackaja, Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland, Das Judentum und die christliche Frage,* München und Freiburg im Breisgau 1972, 640 Seiten. Fünfter Band, herausgegeben von Ludolf Müller: *Die Rechtfertigung des Guten, Eine Moralphilosophie,* Erich Wewel Verlag, München 1976, 884 Seiten.

Von der großangelegten deutschen Ausgabe der Werke des bedeutendsten russischen religiösen Philosophen Vladimir Soloviev können wir das Erscheinen zweier weiterer Bände anzeigen.

Die vorher erschienenen Bände sind in *Or.Chr.Per.* nacheinander besprochen worden: Band 7 (1953) in *Or.Chr.Per.* 19 (1953), S. 431-434; Band 3 (1954) in *Or.Chr.Per.* 20 (1954), S. 424-426; Band 2 (1959) in *Or.Chr.Per.* 25 (1959), S. 182-184; und Band 6 (1966) in *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 420-422. (Leider ist uns das Erscheinen von Band 4 mit großer Verspätung mitgeteilt worden.) Es bleiben nun von den geplanten acht Bänden zur Veröffentlichung nur noch Band 1 und Band 8.

Band 4: In einem kurzen Nachwort (S. 620-624) berichtet W. Lettenbauer über die Komposition des Bandes und ordnet die darin enthaltenen Schriften Solovievs biographisch und chronologisch ein. Die umfangreichste Schrift handelt in zwei Teilen (aus den Jahren 1883-1888 und 1888-1891) über die nationale Frage in Rußland (9-499). In dieser streitbaren Schrift zeigt Soloviev die Entwicklung der slavischen Frage und besonders des Slavophilentums und er setzt sich mit den älteren und jüngeren Vertretern dieser Bewegung auseinander, mit I. V. Kireevskij, A. S. Chomjakov, K. und I. S. Aksakov, J. F. und D. F. Samarin, und dann N. Ja. Danilevskij und N. Strachov. Bezeichnend sind Solovievs Worte zur Verteidigung Peters des Großen (197-222), auf dessen Bedeutung er immer wie-

der zurückkommt. — Die kurze Bemerkung über die Blavackaja (501-509) stammt aus dem Jahre 1892. Das Interesse für die jüdische Frage bekundet Soloviev in seinen Abhandlungen über den Talmud (1886) (513-549) und über das Verhältnis des Judentums zur christlichen Frage (1884) (553-619).

Auf das mit Sorgfalt angefertigte Personen- und Sachregister und ein Register der Bibelstellen folgen am Schluß "Bemerkungen zur Umschrift" (636-637). Der Slavist W. Lettenbauer erklärt, warum in diesem und dann in den folgenden Bänden der deutschen Ausgabe die russischen Eigennamen und Worte in der wissenschaftlich anerkannten Umschrift oder Transliteration angegeben werden: eine sehr begrüßenswerte Änderung.

Band 5: Dieser Band ist der bisher umfangreichste der deutschen Solovievausgabe und enthält die Moralphilosophie des russischen Philosophen. Diese ist in drei Hauptteile gegliedert: das Gute in der menschlichen Natur, das Gute von Gott, das Gute durch die Geschichte der Menschheit (7-667). Es folgt der ganz ausführliche Inhalt (669-707), der in den russischen Ausgaben am Anfang steht.

Soloviev selbst hat seine Moralphilosophie dreimal veröffentlicht, zuerst in Zeitschriften, dann zweimal in Buchform. Nach seinem Tode kam das Werk im 7. Band der ersten und im 8. Band der zweiten russischen "Gesamtausgabe" heraus. Ins Deutsche wurde es übersetzt von Harry Köhler. Um das Auffinden von Textstellen zu erleichtern, ist anschließend (708-719; 710-718) eine vergleichende Seitenübersicht vorgelegt worden. Von der außerordentlichen Arbeit und Mühe des Herausgebers zeugen dann (mit Vorbemerkung) die zahlreichen Anmerkungen zum Text Solovievs (720; 721-848).

Den Schlüssel zur Ausgabe gibt uns der Herausgeber im Nachwort (849-856). Er charakterisiert das Werk Solovievs als ausgereiftes, geschlossenes System: Als sittlich wichtig sei für Soloviev nicht ein offenbartes Gebot eines überweltlichen Gottes, sondern allein die Stimme der Vernunft und des Gewissens, das allerdings nach Soloviev in Gott als dem Grund und Ziel unseres Seins gegründet ist. Solovievs "kategorischer Imperativ" ist nach M. (849) noch kürzer als der Kants: "Sei, was du bist!" Mit Nachdruck tritt Soloviev in diesem Werk für die Beseitigung jeden Krieges ein, nimmt Stellung gegen jede Gewaltanwendung, besonders gegen die Vergewaltigung des Gewissens, und fordert die Anwendung der sittlichen Prinzipien auch in Politik und Wirtschaft. (Vgl. J. Rupp, *Message ecclésial de Solowiew*, Paris 1974/5, besprochen in *Or.Chr.Per.* 42 (1976), S. 258-265, über Solovievs "christlichen Sozialismus".) Von dem geplanten großen dreiteiligen Werk über Ethik, theoretische Philosophie und Ästhetik konnte Soloviev nur den ersten Teil vollenden. "Rechtfertigung des Guten" — man hatte früher über "Theodizee", d.h. "Rechtfertigung Gottes" gesprochen — bedeutet für Soloviev, daß das Gute recht hat.

L. Müller berichtet sodann im Nachwort über das Entstehen des vorliegenden Bandes. Die noch zu Lebzeiten von W. Szyłkarski

(†1960) angefertigte deutsche Übersetzung stützte sich auf die erste russische "Gesamtausgabe". Nun aber hat B. Wembris (*Der russische Text der "Rechtfertigung des Guten" ("Opravdanie dobra") von Vladimir Solov'ev*, Tübingen 1973) in dieser und der anderen russischen Gesamtausgabe, auf der auch der Brüsseler Neudruck beruht, zahlreiche Fehler entdeckt und mit Hilfe von etwa 2700 Änderungen, die Soloviev selbst an seinem Text vorgenommen hat, erstmalig eine sichere Grundlage des Textes gelegt. Diese für Solovievs Wandlung oft bezeichnenden Änderungen sind zumeist in die Anmerkungen aufgenommen worden. Zahlreich und sehr nützlich sind auch die sachlichen Anmerkungen.

Gelegentlich kann die Übersetzung aus dem Russischen zu Fragen Anlaß geben. So könnte sich der orthodoxe oder katholischen Leser fragen, warum das russische "svjaščennik" zu Beginn, in der Widmung an Solovievs (Vater und) Großvater, das Köhler noch mit "Priester" wiedergegeben hat, mit "Geistlicher" (9), einem viel unbestimmteren Ausdruck, übersetzt worden ist.

Es war unmöglich in diesem umfangreichen Band über die Entstehungsgeschichte der "Rechtfertigung des Guten", über diese Moralphilosophie und ihre Beziehungen zu anderen einschlägigen Werken Solovievs, über ihren Widerhall und ihre Nachwirkungen zu berichten. Hoffentlich veröffentlicht der Herausgeber bald, was er dazu erarbeitet hat.

Der Benutzer des Bandes weiß auch die beigegebenen Verzeichnisse zu schätzen, das von Frau Elke Wehrmann hergestellte Namen-, Sach- und Begriffsregister, das Register der Bibelstellen und der russischen Wörter. Ein besonderes Dankeswort erhält der 1974 verstorbene Verleger Dr. Erich Wewel (856). Besonders der vorliegende 5. Band zeigt mit Deutlichkeit, welch beachtliche Fortschritte die "Deutsche Gesamtausgabe" im Verlauf der Jahre gemacht hat. Hier die vollständige Veröffentlichung des letzten Hauptwerkes auf kritisch sicherster Grundlage. Dagegen noch im Band (II), der im Jahre 1959 an dritter Stelle herausgekommen ist, von dem wichtigen, auch umfangreichen Werk Solovievs über die "Geschichte und Zukunft der Theokratie" nur das Vorwort und das erste Kapitel von insgesamt fünf Kapiteln, ohne Berücksichtigung des Autographs, das sich in der Vatikanischen Bibliothek befindet.

Gerade Band 5 der deutschen Soloviev-Ausgabe trägt in hervorragender Weise bei zur Erschließung der Ideen des russischen Philosophen über die sittliche Ordnung. In seiner Moralphilosophie kommen zwar Augustinus und Thomas von Aquin nicht vor. Bezeichnend aber ist seine Auseinandersetzung mit Kant, die Art, wie er die Sittlichkeit auf das Schamgefühl und das Gewissen gründet, wie er über Geschlecht und Ehe urteilt, wie er in die natürliche Ordnung Christentum und Kirche mit hineinnimmt, Autorität und Freiheit miteinander verbindet, von der Vollkommenheit des Menschen und der Vervollkommung der Menschheit spricht, von der Evolution (hier sein letztes Wort darüber), vom historischen und kosmischen Prozeß.

B. Schultze S.J.

Johann von Gardner, *System und Wesen des russischen Kirchengesanges*, *Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa*, Band 12, Harrassowitz, Wiesbaden 1976, pp. 132, plates.

Although there have been numerous monographs and articles dealing with specific areas of the study of Russian Orthodox Church music published during the past few decades, this is the first available general survey of the subject in a western language. The closest approximation to such a general survey before this was an article by the same author, in *Musik in Geschichte und Gegenwart* 11 (1963) 1136-1145. Gardner, one of the best known scholars in this field today, is highly qualified to fill this lacuna.

In the first chapter, after clarifying some terms frequently confused or misunderstood by non-specialists, the author gives an extensive, annotated bibliography, subdivided into both subject matter and language of publication. This bibliography should prove to be quite helpful even to specialists, as it contains the basic fundamental works on the subject, and most of the later studies. It includes almost nothing published during the past decade, however.

The vocal nature of Russian Orthodox Church music is discussed in the second chapter. That this music is intrinsically bound to the text is unquestionable, but the author's claim that this fact is the reason no musical instrument but the human voice is heard in the church does not necessarily follow, since only purely instrumental music would be ruled out by considering the text as essential. It does not explain why the human voice is not accompanied by instruments. Apart from this minor observation, the analysis of content and liturgical function of the various sung parts of the Office and Divine Liturgy is very thoroughly and thoughtfully presented. The description of antiphonal, epiphonic, responsorial, kanonarchic and hymnic performing styles, their regulation in the liturgical books, and their reflection of specific liturgical function is especially clear.

In chapter 3 is outlined the liturgical system of the Byzantine rite, as found in the Russian Orthodox Church, the understanding of which is an absolute prerequisite for the study of this music. The author then gives a description of the liturgical song itself, both monodic and polyphonic. Canonical song he divides into that which follows the eight church tones: *Stolp*, *Kievan*, *Greek*, *Bulgarian* and *Put' Rospevy*, and that which does not: *Demestic*. Free composition and free working out of material is classified as uncanonical.

The last chapter describes the musical notation of the liturgical song, the non-diastematic or staffless notations: *ekphonetic*, *stolp* (A, B and C, chronologically in reverse order), *kondakarion*, *put'* and *demestic*, and the diastematic: *Kievan square notation* and *Italian round notation*. In conclusion it gives a short survey of the types of liturgical books, the sources, and the periods of development of Russian Orthodox Church song.

This book is an excellent survey, and can certainly be highly recommended as a basic text and foundation for further study.

A. Schwerdtfeger

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

O. Marko M. DYRDA ČSVV, *Bog, cerkva i molod'*, Zbirka duchovnych radiomovlen', Basilian Fathers Publication, New York 1974, 232 pages.

Žmen'ka rozsypanych perlyn. Narysy i opovidannja. Pereklala i prystosuvala Iryna NESTJUK-TESNJUK, Edizioni dei PP. Basiliani, Rome 1975, 308 pages.

Both volumes were published in the series "Ukrainian spiritual library". The first is a collection of short radio talks on Christ and the Church that continues His divine message; the book is destined for the young Ukrainian generation.

In the second volume the translator presents a series of texts — sketches, ideas, short essays translated from modern Western writers and thinkers. The themes do not present anything particularly Oriental, but the effort to acquaint Ukrainian Catholics with Western Christian heritage in their own tongue deserves our sympathy.

J. KRAJCAR S. J.

Marc SZEFTEL, *Russian Institutions and Culture up to Peter the Great.* Preface by Donald W. TREADGOLD, Variorum Reprints, London 1975, VI+358+VIII pages.

This volume presents a collection of thirteen articles on medieval Russia, seven in English, five in French and one, dedicated to the outstanding Russian medievalist A. A. Ekk, in Russian. M. Szeftel, thanks to his origin and training, acquired a certain touch of universality that enabled him to evaluate the same problem from several viewpoints, political, commercial, sociological, legal. A reprint edition of these articles was badly needed, since some of them were published in volumes and periodicals not easily accessible or in which one would hardly look for material dealing with Russian history.

J. KRAJCAR S.J.

V. Nersessian, *An Index of Articles on Armenian Studies in Western Journals*, Luzac & Co., London 1976, pp. 95.

Après avoir publié en 1971 une liste de périodiques paraissant en langue arménienne, l'auteur présente ici la bibliographie de quelque 1400 articles concernant les études arméniennes mais écrits dans une des langues occidentales. Il a dépouillé 164 périodiques disponibles dans les bibliothèques de l'Université de Londres. La matière de cette bibliographie sélective est classée sous huit rubriques systématiques: religion, histoire, numismatique, textes et folklore, manuscrits, philosophie, arts et diaspora arméniennes. Pour chaque section l'information est donnée dans l'ordre alphabétique des auteurs; nous aurions préféré l'ordre systématique par sujets traités, ce qui permettrait une consultation plus rapide, et un index des noms d'auteurs à la fin du volume. Signalons une erreur: *Echos d'Orient* continue sous le titre de *Revue d'Etudes Byzantines* et non sous celui de *Byzantion*.

Le petit livre de V.N. rendra de bons services dans ce domaine des études arméniennes, où le chercheur ne dispose pas encore d'une bibliographie analytique, périodique et exhaustive.

Ch. Indekeu S.J.

Denis A. Zakythinos, *The Making of Modern Greece*, Basil Blackwell, Oxford 1976, p. 235.

Insieme a nuovo materiale, il Prof. Zakythinos riprende in questo studio quanto da lui già trattato in un corso presso la Facoltà di scienze politiche dell'Università di Atene edito sotto il titolo 'Η Τουρκοκρατία (Atene 1957). In queste pagine egli illustra le condizioni di vita del popolo greco sotto il dominio turco (1453-1821), le franchigie ed i privilegi di cui godeva, le strutture amministrative, sociali ed economiche che gli permisero, non solo di sopravvivere, ma anche di formarsi come nazione e conquistare la propria indipendenza quale Stato moderno.

Erede di una tradizione ininterrotta che attraverso i secoli, dalla Grecia classica passando per l'Ellenismo e per Bizanzio, ha raccolto un patrimonio culturale e politico diversissimo, il popolo greco ha dovuto operare una scelta travagliata per giungere alla formazione della propria identità e dei proprii ideali quale Stato moderno. Le pagine consacrate dall'Autore alla descrizione di questo travaglio delle idee sono tra le più pregevoli. La ricca bibliografia permette allo studioso che lo desiderasse di approfondire i varii aspetti dell'argomento.

P. Stephanou S.J.

Christoph von SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (Theologie Historique 20), Beauchesne, Paris 1972, pp. 259.

Dopo aver esposto brevemente il contributo di Sant'Eutimio e di San Saba alla formazione del monachesimo palestinese, l'Autore tratta della vita di San Sofronio, patriarca di Gerusalemme, e dei suoi scritti discernendo tra questi ultimi quelli autentici dai dubbi e dagli spuri. Entrando quindi nella parte più propriamente teologica, fondandosi sui testi di San Sofronio, ne sviluppa i principali temi teologici, in particolare la cristologia alla quale si ricollega l'elevazione dell'uomo. Nella sua esposizione C. von Schönborn sottolinea l'intimo nesso che nel pensiero di San Sofronio congiunge la professione della retta fede con la vita spirituale del monaco.

P. STEPHANOU S.J.

John MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, St Vladimir Seminary Press, 1975, New York, pp. 248.

Cette seconde édition anglaise d'un ouvrage originellement publié en français sous le titre *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris, 1969) manifeste le succès que rencontre chez les lecteurs ce volume d'initiation à la christologie orientale à partir de Chalcédoine. C'est en effet un excellent exposé didactique sur l'ensemble des controverses christologiques, généralement peu connu des lecteurs occidentaux.

L'ouvrage n'a pas été remanié substantiellement. Seuls des ajouts bibliographiques ont enrichi la présente édition.

G. DEJAIFVE S.J.

Georg SIEGMUND, *Der Kampf um Gott, Zugleich eine Geschichte des Atheismus*, Dritte, verbesserte und stark erweiterte Auflage, Martin Verlag/Walter Berger, 8941 Buxheim/Allgäu 1976, 514 Seiten.

Die erste Auflage, Berlin 1957, ist in *Or.Chr.Per.* 23 (1957), S. 425-428, die zweite Auflage, Berlin 1960, in *Or.Chr.Per.* 26 (1960), S. 437-438 besprochen worden.

Um das Neue der dritten Auflage anzudeuten, weise ich hin auf das Gesagte über Hegel und "den Tod Gottes", auf Namen wie A. Solženicyn, A. Levitin Krasnov, die russischen Naturwissenschaftler I. P. Pavlov und T. D. Lysenko.

B. SCHULTZE S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

ANASTASIOU Ioannes, *Κατάλογος χειρογράφων κωδίκων* I. *Μητροπόλεως Σάμου*, ('Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, 'Επιστημονική 'Επετερὶς Θεολογικῆς Σχολῆς, Παράρτημα ἀρ. 13 τοῦ ΙΖ' τόμου) Θεσσαλονίκη 1973, 98 p.

ARCE Agustín O.F.M., *Miscelánea de Tierra Santa, Tomo II, Estudios críticos y documentos*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1973, 436 p.

BAUER Gertrud, *Athanasius von Qūṣ: Qilādat at-taḥrīr fī ʿilm at-tafsīr, Eine koptische Grammatik in arabischer Sprache aus dem 13./14. Jahrhundert* (Islamkundliche Untersuchungen, Band 17) Klaus Schwarz Verlag, Freiburg Br. 1972, 349 p.

CERULLI Enrico, *Tiberius and Pontius Pilate in Ethiopian tradition and poetry*, (From the Proceedings of the British Academy, Vol. LIX (1973)) London, Oxford University Press, 20 p., 1 tav.

DRĂGUT V. – SANDULESCU N., *L'Art de l'époque Brâncoveanu*, Texte de Vasile Drăgut, Photographies de Nicolae Săndulescu, Editions Meridiane, Bucarest, 1971, 36 p., 126 tav.

'Επετηρὶς τοῦ Κέντρου 'Ερεύνης τῆς 'Ιστορίας τοῦ 'Ελληνικοῦ δικαίου, τομ. 18-19 (1971-1972) 'Ακαδημία 'Αθηνῶν.

Фединяк Сергій Ч.С.В.В., *Соціяльна праця Св. Василія Великого*, Reprint from *Logos*, Detroit, Mich. 1973, 13 p.

GUILLAUME Denis O.S.B., *Vêpres et Matines, mélodies slaves et grecques, textes français*, Editions de Chevetogne 1972, XV+263 p.

HERMANN Egyed, *A katolikus egyhaz története Magyarországon 1914-ig*, (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, I) Aurora Könyvek, München 1973, XI+582.

MANTZARIDES Georgios, *Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις εἰς τὴν θεολογίαν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. ('Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, 'Επιστημονικὴ 'Επετερὶς Θεολογικῆς Σχολῆς, Τομ. 19) Θεσσαλονίκη, 1974, 29 p.

MOUTSOPOULOS Nikolaos, *'Ανασκαφὴ τῆς βασιλικῆς τοῦ 'Αγίου 'Αχιλλείου* ('Ανάτυπον ἐκ τοῦ Ε' τόμου τῆς 'Επιστημονικῆς 'Επετηρίδος τῆς Πολυτεχνικῆς Σχολῆς) 'Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης 1972, pp. 149-461, 126 tav.+12 piante.

PAPADOPOULOS Stylianos, *Γρηγόριος Θεολόγος καὶ αἱ προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ*. Ἀθῆναι 1971. Τυπ. Ἰωαν. Σιόλης & Σία, 162 p.

PAPADOPOULOS Stylianos, *Πατέρες αὔξησις τῆς Ἐκκλησίας, Ἅγιον Πνεῦμα Μελέτη πατρολογική*. Ἀθῆναι 1970, 78 p.

PATRINELIS Ch. G., *Ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν πάπαν Γρηγόριον ΙΓ' (1572-1585) καὶ τὸν καρδινάλιον Σιρλέτον († 1585), ἐκ τοῦ Ἑλληνικοῦ Βατικανοῦ κώδικος 2124*, («Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου» 17 (1967) σελ. 45-112). Ἀκαδημία Ἀθηνῶν.

PATRINELIS Christos, *Protopsaltae, Lampadarii, and Domestikoi of the Great Church during the post-Byzantine Period (1453-1821)* (Studies in Eastern Chant, Vol. III; Oxford University Press 1973, pp. 141-170.

PITSAKES Konstantinos, *(Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου) Ἀνέκδοτη « Πραγματεία » περὶ νηστειῶν* (ἀνατυπ. « Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ δικαίου », τ. 18 (1971), pp. 223-238) ἐν Ἀθήναις 1973.

RAIZIS Marios Byron, *American Poets and the Greek Revolution 1821-1828. A study in Byronic Philhellenism*. By Marios B. Raizis and Alexander Papas (Etaireia Makedonikon Spoudon, 127), Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1971, 100 p.

RUANO Argimiro, *Logica y mistica, La dimensión de razón, notificando lo trascendente, en Teresa de Avila*, Cuadernos de Artes y Ciencia, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez 1970, 508 p.

SEVICIU Timotei Traian, *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al* Alexandriei in *lumina tendințelor actuale de apopriere dintre Biserica ortodoxă și vechile Biserici Orientale*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara 1973, 148 p.

VARNOUSSIS Léandre, *Les étapes successives et l'état actuel des études sur la littérature néo-hellénique* (Actes du IIe Congrès International des études du Sud-Est Européen, Tom. I, pp. 216-232) Athènes 1972.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-v-1977 — E. Huber S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

Byzantina

Hagiographica et Monastica

Juridica

Arabica

Slavica